CORAZON de la SABIDURIA

GESHE KELSANG GYATSO

Un comentario al SUTRA DEL CORAZON

EDICOMUNICACION, S.A.

Geshe Kelsang Gyatso nació en el Tibet; es un erudito y maestro de meditación totalmente cualificado. Fue ordenado monje budista a la edad de ocho años y estudió bajo la tutela de grandes maestros en el Colegio de Sera, una de las principales universidades monásticas, cerca de Lhasa. Después de dejar el Tibet en 1959, continuó sus estudios en la India; en 1977 vino a occidente a ocupar el puesto de maestro residente en el Instituto Manyhushri, Ulverston, Inglaterra. El **Corazón de la Sabiduría** es una de las varias y extensas enseñanzas que ha impartido sobre textos mahayanas, que van a publicarse.

COLECCION VISION ESPIRITUAL

Jean Herbert
EL YOGA DEL AMOR
La Gesta de Krishna

Ibn 'Arabi
TRATADO DEL AMOR

en preparación

Nefzaqui
EL JARDIN PERFUMADO
Versión y notas de Sir Richard Burton

CORAZON
de la
SABIDURIA

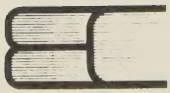
Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/corazondelasabid0000kels

Geshe Kelsang Gyatso

CORAZON de la SABIDURIA

Un comentario al *Sutra del Corazón*



EDICOMUNICACION, S.A.

Título original: *Heart of Wisdom*
Tharpa Publications, Londres

© 1985 by Geshe Kelsang Gyatso y Manjusri Institute
© 1988 by Edicomunicación, S.A.

Traducción: © 1987 by Mariana Líbano
Diseño de cubierta: Studio Symbol
Fotografía de cubierta: Buddha Shakyamuni (Reproducida por cortesía de Johannes Frischknecht)
Dibujos: Andy Weber

Edita: Edicomunicación, S.A.
Las Torres, 75
08033 Barcelona (España)

Impreso en España / Printed in Spain
Todos los derechos reservados

I.S.B.N.: 84-7672-188-9
Depósito legal: B- 22.366/1988

Impreso en
Grafic. /CAS
Teodoro Llorente 14, letra D
Barcelona

DEDICATORIA

Que gracias a la fuerza meritoria creada al componer este comentario, se cumpla esta oración: que todas las luchas entre las naciones de este planeta lleguen inmediatamente a su fin. Que los peligros que acechan a la humanidad se pacifiquen rápidamente. Que todo ser existente sin excepción disfrute de una paz imperecedera. Que las enseñanzas puras del sutra y del mantra secreto florezcan a través de todo el mundo y así puedan todos los seres alcanzar la paz y la felicidad última de la iluminación total.

PREFACIO

Este libro se basa en un comentario oral del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* (con frecuencia conocido por el Sutra del Corazón), ofrecido por el Venerable Geshe Kelsang Gyatso en el Instituto Manyhushri, en Ulverston, Inglaterra. En su comentario, Geshe Kelsang provee una explicación detallada del significado de este sutra, una de las enseñanzas más conocidas del Buddha. Como su nombre sugiere, el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* contiene la esencia o corazón de los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* más extensos. Esta colección de sutras (o discursos) revelan principalmente la naturaleza última de los fenómenos, y son considerados por los budistas mahayanas como las enseñanzas supremas del Buddha.

Algunas personas quizá se pregunten qué importancia pueden tener estas enseñanzas en el mundo moderno. Para responderles, hemos de saber con claridad qué es lo que, de hecho, nosotros y todos los demás seres intentamos lograr en nuestras vidas. Si pensamos en ello detenidamente, comprenderemos que nuestro objetivo constante y el de los demás seres, es lograr liberarnos de nuestros problemas y alcanzar una felicidad duradera. Aun cuando es posible que no pensemos en estos términos conscientemente, esta es la motivación fundamental que subyace en todo lo que hacemos. El deseo de liberarnos del sufrimiento y de alcanzar felicidad es el deseo primordial de todos los seres: lo era en tiempos de Buddha y lo seguirá siendo en el futuro. A pesar de que el objetivo subyacentes de los seres no ha cambiado, se han venido utilizando a lo largo del tiempo muchos métodos

diferentes con la intención de lograrlo. No obstante, si lo analizamos, parece ser que, a pesar de sus grandes esfuerzos, la mayoría de los seres no ha conseguido evitar el sufrimiento y obtener la felicidad. Incluso en el caso de los seres humanos, pese a los extraordinarios avances tecnológicos, hay muy poca evidencia de que mentalmente seamos más felices que nuestros antepasados: de hecho, muchos de los mismos avances tecnológicos han sido la causa de numerosos problemas y han inducido a mayores insatisfacciones; ello indica que gran parte de nosotros no comprendemos cuáles son las causas reales de la infelicidad y, por consiguiente, nuestros esfuerzos para eliminarlas no han sido los más diestros. La función principal de las enseñanzas de Buddha es mostrar, precisamente, cuáles *son* las causas verdaderas del sufrimiento y de la infelicidad y enseñarnos el modo de eliminarlas para llegar a alcanzar la felicidad duradera que buscamos. Si comprendemos esto, apreciaremos el gran valor y la importancia que estas enseñanzas pueden suponer en nuestras vidas.

Cuando Buddha mostró las causas de nuestros problemas e insatisfacciones, reveló que no son las circunstancias externas, sino nuestros propios estados deformados de la mente –tales como el odio, el apego, los celos, etc.–. Cuando surgen las llamadas perturbaciones mentales (sáns. *klesha*), no solamente destruyen nuestra paz mental, sino que también nos obligan a cometer acciones perjudiciales, que nos hacen experimentar sufrimiento en el futuro. Es más, Buddha mostró que todas las perturbaciones mentales provienen de una visión de la realidad fundamentalmente errónea, y que esta visión falsa es, por lo tanto, la causa raíz de todo nuestro sufrimiento e insatisfacción.

Estas enseñanzas del Buddha son especialmente apropiadas para los que vivimos en países occidentales o en sociedades similares. Por lo general, en estas sociedades nos enseñan y nos condicionan fuertemente a aceptar que la felicidad es el resultado directo de la prosperidad material –a pesar de que se evidencie lo contrario–. Esta actitud materialista está reforzada hasta cierto punto por la actual, pero anticuada, concepción científica del universo como un mecanismo enorme y complejo, explicable del todo en términos de la materia y de sus reacciones. En el ámbito de esta concepción, a nosotros y a nuestras mentes se nos consideran poco más o menos como unos subproductos accidentales, ¡si en verdad se reconoce de algún modo la existencia de la men-

te! Esta idea, un tanto funesta, no resiste un examen riguroso e incluso se contradice con el pensamiento científico moderno que aprueba la participación de nuestra mente en la configuración de la realidad. Puesto que nuestra concepción del mundo es la base de nuestro pensamiento y acciones, es importante que examinemos críticamente nuestra manera de pensar. Un estudio detenido y la contemplación de los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* nos ayudarán a llevar a cabo este propósito y nos conducirán a la visión correcta de la realidad. Como muchos estudiantes occidentales de budismo han experimentado, incluso un pequeño entendimiento de la naturaleza verdadera de los fenómenos puede revolucionar nuestro pensamiento, capacitándonos para dar sentido a aquello que, de otra manera, puede ser una existencia desorientada. Es más, puesto que la fuente de toda la infelicidad e insatisfacción es una visión errónea, todo entendimiento que la socava producirá consecuencias de gran trascendencia en lo que se refiere a nuestra paz y felicidad presentes y futuras.

Si erradicamos por completo nuestra falsa visión de la realidad y, por tanto, eliminamos todas nuestras perturbaciones mentales, alcanzaremos un estado de felicidad imperecedera libre de todo sufrimiento. Sin embargo, obtener tan sólo nuestra propia paz y felicidad no es una meta enteramente satisfactoria, ya que existen innumerables seres que, como nosotros desean felicidad y, por el contrario, están experimentando sufrimiento sin cesar. Mediante una consideración detenida de nuestra propia vivencia y de la difícil situación de los demás, comprenderemos que la meta más excelsa a la que podemos aspirar es el estado en el cual, no sólo hayamos eliminado por completo todos nuestro problemas y obstáculos, sino también desarrollado en su totalidad la motivación y destreza necesarias para guiar a los demás seres a la felicidad imperecedera. En la terminología budista este estado sublime se denomina Budeidad o iluminación total y es la meta del mahayana, el gran vehículo. Los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* se consideran tan sumamente preciosos porque revelan los métodos para llegar a este estado, el mayor de todos los logros. Para alcanzar la Budeidad dependemos de dos causas principales: la sabiduría y el método. La sabiduría aquí se refiere principalmente a aquella que comprende la naturaleza última de los fenómenos, y el método se refiere a las demás prácticas complementarias,

tales como las del amor y la compasión. Estos dos factores se comparan a menudo con las alas de un ave; así como un ave necesita las dos alas para volar, nosotros necesitamos la sabiduría y el método para alcanzar la iluminación total. *Los Sutras de la Perfección de la Sabiduría* enseñan explícitamente el aspecto de la sabiduría del camino hacia la iluminación; pero, implícitamente enseñan el aspecto del método.

A pesar del que el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* es muy breve, presenta de forma sucinta todas las enseñanzas explícitas e implícitas de los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* más extensos. Así pues, revela todas las prácticas necesarias para alcanzar el estado perfecto de la Budeidad. Sin embargo, debido a la profundidad de sus enseñanzas y a su lenguaje conciso, el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* es difícil de entender correctamente sin un comentario de autoridad. Es, por consiguiente, un presagio especial que, el sumamente cualificado Maestro mahayana, Geshe Kelsang Gyatso, haya ofrecido ahora una explicación completa y minuciosa de este famoso sutra. Con su comentario, como una llave, se puede abrir el profundo y vasto significado del sutra.

Geshe Kelsang Gyatso nació en la parte occidental del Tíbet, en 1932. A la edad de ocho años fue ordenado monje y dedicó los siguientes diecinueve años a estudiar los tratados y las prácticas del sutra y del tantra. Durante este tiempo, se incorporó al Colegio de Sera, una de las universidades monásticas, cerca de Lhasa, y estudió bajo la tutela de grandes Maestros. En 1959, el clima político creado por la invasión china le forzó a dejar el Tíbet y continuó sus estudios y prácticas en la India. A la edad de cuarenta años, fue honrado con el título de "Geshe" por el Colegio de Sera, en el sur de la India. Después de dejar el Tíbet, dedicó la mayor parte de su tiempo a hacer retiros meditativos en las montañas de la India y del Nepal. En 1977, Geshe Kelsang Gyatso fue invitado a ocupar el puesto de Maestro residente del Instituto Manyhushri y desde entonces ha dado extensas enseñanzas sobre muchos de los principales textos clásicos, así como numerosos cursos introductorios.

El comentario de Geshe Kelsang al *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* está acorde con la interpretación de Yhe Tsongkhapa (1357-1419), el fundador del linaje Gelug del budis-

mo en el Tíbet, y se ha organizado bajo unas líneas directrices o encabezamientos tradicionales. De hecho, estas líneas directrices dividen el sutra en secciones y el significado de cada una de ellas se explica en su momento. Se ha enumerado cada encabezamiento para una fácil referencia y al final del libro se da un índice de los mismos. La división del comentario en capítulos es una mera conveniencia; pero, en general, refleja la estructura del sutra. Existe una antigua tradición que hace uso de la recitación del sutra y la contemplación de su significado como un método para eliminar los obstáculos internos y externos que interfieren nuestra práctica espiritual y nuestro bienestar. En el último capítulo, Geshe Kelsang describe un medio efectivo para utilizar el sutra de este modo.

Este libro, así como las enseñanzas orales originales de Geshe Kelsang, no se dirige exclusivamente a los eruditos, sino a todos aquellos que deseen lograr un beneficio práctico a través de un entendimiento profundo de las enseñanzas del Buddha. Por lo tanto, al presentar este comentario, se han reducido al mínimo los detalles técnicos. Se incluye un no-menclador en castellano y tibetano para permitir al lector interesado encontrar el equivalente en tibetano de los térmi-nos claves utilizados en español. En el nomenclador y en el resto del libro, las expresiones tibetanas, excluyendo los nombres propios, se han escrito y transliterado siguiendo la convención de Wylie. Cuando se han utilizado términos sánscritos, se han escrito también en una forma de transliteración simple omitiendo las marcas diacríticas. Las cifras en voladita (impresas en forma de exponente) que se encuentran en el comentario, hacen referencia a las notas del final del libro, que dan detalles adicionales, incluyendo algunas referencias a otros trabajos. También se da un índice general.

Para terminar, me gustaría agradecer la colaboración de muchas de las personas que han asistido a la preparación de estas enseñanzas para su publicación. Jonathan Landaw trabajó en la redacción preliminar; y la redacción final fue mejorada sensiblemente gracias a las sugerencias de Neil Elliot, Hugh Clift, Jim Belither, Charles Rodamore, y otros. Truus Philipsen preparó la transcripción de las enseñanzas orales y Gill Hughes mecanografió el manuscrito final. Tenzin P.Phunrabpa, el traductor de las enseñanzas originales,

ha aportado una asistencia incalculable en muchas de las etapas del trabajo. La preparación de este comentario para su publicación se llevó a cabo bajo la tutela e inspiración del mismo Geshe Kelsang. Su inagotable amabilidad y profunda sabiduría demuestran vivamente los grandes beneficios que reporta adoptar de todo corazón las enseñanzas del Buddha.

Phillip Wood
Agosto de 1985

NOTA DE LA TRADUCTORA

Nota técnica

El alfabeto tibetano deriva del sánscrito. Fue creado por Thonmi Sambhota a mediados del siglo VII, cuando el budismo fue introducido en el Tíbet, desde la India; en aquel tiempo surgió la necesidad de disponer de un lenguaje escrito, culto y especializado, para traducir los sutras del Buddha y los comentarios de los grandes Maestros indios.

Para representar el modo de escritura de la lengua tibetana con los signos del alfabeto español, se ha seguido el sistema de transliteración de Turrell Wylie, ("A Standar System of Tibetan Transcription", *Harvard Journal of Asiatic Studies.* Vol. 22, 1959, pág. 261-267), con las modificaciones fonéticas del inglés correspondientes a nuestra lengua.

Este sistema de transliteración no es un sistema fonético por lo que su pronunciación no se aproxima con precisión al sonido de la lengua tibetana; su función es permitirnos reconstruir con exactitud la escritura tibetana, que a menudo forma las palabras con prefijos y sufijos que no se pronuncian.

El alfabeto tibetano comprende treinta consonantes y cinco vocales. Además, varias consonantes pueden yuxtaponerse por encima y por debajo de otras dando lugar a distintos compuestos consonánticos. La transliteración equivalente de estos compuestos consonánticos no se presentan aquí, para no alargar esta aclaración. Resultaría útil al estu-

dioso de la lengua tibetana, pero éste puede deducirla por comparación entre algunos términos escritos en tibetano y su correspondiente transliteración en el nomenclador. Cuando la letra «'a» actúa como prefijo no se pronuncia y entonces sólo se escribe la tilde.

Tabla de transliteración del alfabeto tibetano

ka	kha	ga	nga
tcha	cha	yha	ñia
ta	tha	da	na
pa	pha	ba	ma
tsa	tsha	dza	ua
zha	zsa	'a	ya
ra	la	sha	sa
ja	a		

Los nombres propios se han escrito según un sistema fonético básico; pero hay sonidos en la lengua tibetana inexistentes en español y, por ello, la introducción de estos fonemas es ineludible. Por ejemplo, *"yha"*, en Doryhe, Yhe Tsongkhapa, etc., ha de pronunciarse como la "j" inglesa.

Para representar los términos sánscritos se ha seguido un sistema simple de transliteración, puesto que ello nos evoca la pureza de la lengua original de estos términos. Así, se escribe Buddha y no Buda, Dharma y no Darma, etcétera. No obstante, se ha optado por castellanizar los derivados de estos términos, como budismo, Budeidad, etc., por ser ya más pertenecientes a nuestra propia lengua.

Colaboraciones

Debo expresar mi profundo agradecimiento a María Antonia Fernández Anglada, quien ha portado una valiosa colaboración; trabajando con devoción y gran sentido de responsabilidad ha mejorado la traducción con numerosas sugerencias y correciones.

Mi gratitud también a Marta Moll, quien ha enriquecido la traducción con útiles y apropiadas observaciones.

Deseo agradecer también la colaboración de muchas personas que quedan sin mencionar; pero que de forma directa o indirecta han contribuido a la realización de la versión española de esta obra.

La traductora

CORAZON DE LA SABIDURIA

Un comentario al **Sutra del corazón**

Buddha Shakyamuni

TEXTO RAIZ DEL *SUTRA DE LA ESENCIA DE LA SABIDURIA*

Esencia de la Perfección de la Sabiduría: la Madre Bienaventurada

Bhagavatiprajnaparamitahrdaya

bTCHom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin p'ai sñing po

Homenaje a la perfección de la sabiduría,
la Madre Bienaventurada.

Una vez, así lo escuché. El Ser Bienaventurado moraba en Rayhagriha en la Montaña Banda de Buitres junto con una gran asamblea de monjes y una gran asamblea de Bodhisattvas. En aquel tiempo, el Ser Bienaventurado estaba absorto en la concentración de los innumerables aspectos de los fenómenos, llamada Profunda Iluminación.

En aquel tiempo, también el Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, observaba perfectamente la práctica de la profunda perfección de la sabiduría, observando perfectamente la vacuidad de la existencia inherente, también la de los cinco agregados.

Entonces, a través del poder de Buddha, el Venerable Shariputra dijo al Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser: «¿Cómo debería adiestrarse el hijo del linaje que

desea emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría?»

Así habló, y el Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser repuso al Venerable Shariputra como sigue:

«Shariputra, cualquier hijo o hija del linaje que desee emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría debería observar perfectamente así: subsiguientemente observando perfecta y correctamente la vacuidad de la existencia inherente, también la de los cinco agregados.

»La forma es vacía; la vacuidad es forma. La vacuidad no es otra que la forma; la forma a su vez no es otra que la vacuidad. Asimismo, la sensación, el discernimiento, los factores producidos y la consciencia son vacíos.

»Shariputra, así todos los fenómenos son meramente vacíos, no tienen características. No son producidos y no cesan. No tienen máculas ni están libres de ella. No tienen decrecimiento ni crecimiento.

»Por tanto, Shariputra, en la vacuidad no hay forma, ni sensación, ni discernimiento, ni factores producidos, ni consciencia. No hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente; ni forma, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni objeto tangible, ni fenómeno. No hay elemento del ojo, ni demás (elementos) ...; tampoco el de la mente y ni siquiera el elemento de la consciencia mental. No hay ignorancia ni extinción de la ignorancia, ni demás (enlaces) ..., ni envejecimiento ni muerte, y ni siquiera extinción del envejecimiento ni de la muerte. Asimismo, no hay sufrimiento, ni origen, ni cesación ni camino; ni sabiduría excelsa, ni realización y tampoco no-realización.

»Por tanto, Shariputra, porque no hay realización, los Bodhisattvas dependen y permanecen en la perfección de la sabiduría; sus mentes no tienen obstrucciones ni miedo. Pasando totalmente más allá de la perversidad, logran el nirvana final. De la misma manera, todos los Buddhas que residen perfectamente en los tres tiempos, dependiendo de la perfección de la sabiduría, llegaron a ser Buddhas manifiestos y completos en el estado de la insuperable, perfecta y completa iluminación.

»Por tanto, el mantra de la perfección de la sabiduría, el mantra del gran conocimiento, el mantra insuperable, el igual-al-inigualable mantra, el mantra que pacifica totalmente todo sufrimiento, puesto que no es falso, ha de conocerse como la verdad. El mantra de la perfección de la sabiduría es proclamado:

tadyatha om gate gate paragate parasamgate bodhi svaha

»Shariputra, el Bodhisattva, el Gran Ser, ha de adiestrarse de este modo en la profunda perfección de la sabiduría.»

Entonces, el Ser Bienaventurado surgió de aquella concentración y dijo al Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, que había hablado bien: «Bien, bien. ¡Oh hijo del linaje! Así es. Puesto que es así, justo como lo has revelado, la profunda perfección de la sabiduría ha de practicarse de esa manera, y los Tathagatas también se regocijarán.»

Cuando el Ser Bienaventurado hubo dicho esto, el Venerable Shariputra, el Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, y aquel círculo completo de discípulos, junto con los seres mudanos –dioses, humanos, semidioses y espíritus– quedaron deleitados y alabaron grandemente lo que el Ser Bienavanturado había dicho.

INTRODUCCION

Me siento muy afortunado al tener la oportunidad de ofrecer este comentario sobre el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría.* Asimismo, aquellas personas que tengan la oportunidad de estudiar el significado de este sutra, esencia de las enseñanzas del Buddha, son también extremadamente afortunadas. Debido a la profunda naturaleza de este sutra, es posible que algunas personas encuentren ciertas partes de mi comentario difíciles de entender. Intentaré explicar estas enseñanzas con la mayor claridad, según el límite de mi habilidad; pero, debido a que este sutra trata de la vacuidad –la naturaleza última de la realidad–, debemos estar preparados para encontrar dificultades. Intentad no descorazonaros y, por favor, no lleguéis a enojaros o sentiros frustrados. A través de un estudio y contemplación pacientes es posible lograr un entendimiento completo del sutra en su totalidad. A medida que nuestra familiaridad con estas enseñanzas crezca, nuestro entendimiento también aumentará.

Todas las enseñanzas del Buddha son enseñanzas de sutra o tantra[1] y, por lo tanto, no existe una sola escritura suya que no sea una de estas dos. Las enseñanzas de sutra se dividen en dos clases: sutras hinayanas y sutras mahayanas[2] . De entre ellas, el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* pertenece a la categoría de los sutras mahayanas. Los sutras mahayanas comprenden muchos tipos diferentes de enseñanzas, pero las más precioss y supremas son los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* (sáns. *Prajnaparamitasutra*).

Hay varios *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* de magnitudes diversas. El más extenso es el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Cien Mil Slokas*, que en la traducción ti-

betana ocupa doce volúmenes. Hay también un sutra de mediana longitud, de veinticinco mil slokas contenido en tres volúmenes, y un sutra corto en un volúmen, de ocho mil slokas. Hay además otro sutra, incluso más corto, de ocho capítulos en versos, conocido como el *Sutra Conciso de la Perfección de la Sabiduría. Los Sutras de la Perfección de la Sabiduría* explican todas las etapas del camino de la sabiduría y del método[3], los caminos que, combinados, son los medios para alcanzar la iluminación total o Budeidad. Particularmente en estos sutras, Buddha expone su visión última de la naturaleza de la realidad y, por ello, de entre todos, los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* se consideran como supremos.

El *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* es mucho más breve que los demás *Sutras de la Perfección de la Sabiduría;* pero, explícita o implícitamente, contiene el significado completo de los más extensos. Debido a que contiene la esencia pura de las enseñanzas de la perfección de la sabiduría, se le conoce como el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría.* A través de su estudio, contemplación y meditación, podemos lograr un entendimiento perfecto de la naturaleza de la realidad, eliminar las interferencias y dificultades de nuestras vida diaria; y, finalmente, acabar con los obstáculos que previenen nuestro despertar total, alcanzando, por lo tanto, el estado perfecto de la Budeidad. Somos, sin duda alguna, muy afortunados al haber encontrado las enseñanzas esenciales del Buddha.

2 TITULO Y HOMENAJE

El texto tibetano del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* comienza con el título del sutra y el homenaje ofrecido por aquellos que lo tradujeron del sánscrito. A continuación prosigue el cuerpo principal del sutra. Este comentario contiene una explicación de las tres partes del texto, más una breve conclusión, y se presenta bajo estos cuatro encabezamientos principales:

1 Significado del título
2 Homenaje de los traductores
3 Explicación del cuerpo principal del sutra
26 Conclusión

Por añadidura, en el último capítulo se da una explicación sobre la manera de utilizar el sutra como parte de una práctica para eliminar los obstáculos que nos afectan a nosotros y a los demás.

Significado del título (1)

Esencia de la Perfección de la Sabiduría: la Madre Bienaventurada

Esta es una traducción al castellano del título del sutra. En el texto tibetano, el título se da primero en sánscrito y luego en tibetano, tal y como sigue:

Sánscrito: ***Bhagavatiprajnaparamitahradaya***
Tibetano; ***bTCHom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin p'ai sñing po***

Hay dos propósitos principales al dar el título en sánscrito al principio del texto tibetano. El primero, es dar a entender claramente que ésta es una enseñanza auténtica del mismo Buddha Shakyamuni, traducida del original, en sánscrito, y no como algunos pueden suponer, una composición posterior de los tibetanos. El segundo propósito es recordarnos la gentileza de los traductores. Hubo muchos traductores de este sutra, siendo Rinchen Sangpo uno de los más famosos; sin sus esfuerzos por realizar esta traducción, el pueblo tibetano no habría tenido la oportunidad de estudiar y practicar las profundas enseñanzas contenidas en este texto. Además, es gracias a su gentileza que el mundo occidental puede también tener acceso a estas preciosas enseñanzas, unos dos mil quinientos años después de la muerte del Buddha.

El significado del título del sutra lo explicaremos considerando cada uno de sus términos.

La Perfección de la Sabiduría es una traducción del tibetano *shes rab kyi pha ro tu phyin pa* (sáns. *Prajnaparamita*), que más literamente significa "sabiduría que ha pasado al otro lado". La auténtica perfección de la sabiduría es una sabiduría que realiza la vacuidad y está aunada con la mente de la iluminación o bodhichitta[4] . La perfección auténtica de la sabiduría es de dos tipos: causal y resultante. La perfección causal de la sabiduría es la sabiduría que realiza la vacuidad que poseen los Bodhisattvas[5]. Se la llama así porque es la causa directa para alcanzar la perfección resultante de la sabiduría. La perfección resultante de la sabiduría es el Cuerpo de la Sabiduría de la Verdad [6], de un Buddha, la sabiduría omnisciente de un Buddha. Además de las perfecciones causal y resultante de la sabiduría, existe también lo que se llama la perfección textual de la sabiduría; ésta comprende las escrituras que revelan las perfecciones causal y resultante. La perfección textual de la sabiduría no es una perfección auténtica de la sabiduría, puesto que no es una mente que realiza la vacuidad. Meramente se le asigna este nombre porque revela la perfección auténtica de la sabiduría. El *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* es un ejemplo de la perfección textual de la sabiduría porque expone principalmente la perfección auténtica de la sabiduría y explica

los métodos para alcanzar el Cuerpo de la Sabiduría de la Verdad de un Buddha. Así, en su título completo, al sutra se le da el nombre de "perfección de la sabiduría", el nombre de lo que expresa.

Este sutra es llamado **Esencia** porque contiene en muy pocas líneas el significado esencial de los muchos más extensos *Sutras de la Perfección de la Sabiduría*, tales como el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Cien Mil Slokas*. El título contiene también el epíteto **la Madre Bienaventurada**. Esta es una traducción del tibetano *btchom ldan 'das ma* (sáns. *bhagavatī*). La expresión *btchom ldan 'das* es un término que se usa a menudo para referirse a los Buddhas. *bTCHom* significa "destructor" y quiere decir que un Buddha ha eliminado o destruido los cuatro maras[7] y todas las faltas; *ldan* significa "poseedor" e indica que los Buddhas poseen todas las buenas cualidades; *'das*, significa "transcendente", e indica que los Buddhas han transcendido el dolor. Es difícil trasmitir todo este significado con un solo término en español y, en general, esta expresión ha sido traducida por "Ser Bienaventurado". Aunque *btchom ldan' das* se refiere normalmente a los seres iluminados, también se le da este nombre al sutra porque, en dependencia de las enseñanzas que contiene, podemos alcanzar el estado final de la Budeidad. Este es un ejemplo en el que se ha asignado a la causa el nombre de su efecto. *Ma* significa "madre"; por tanto, la expresión completa *btchom ldan 'das ma* se ha traducido por "Madre Bienaventurada". Este sutra recibe el nombre de "Madre porque la perfección de la sabiduría que revela es, a menudo, llamada "Madre". En general, la vacuidad y la mente que la comprende son denominadas "Madre" porque los Seres Superiores nacen de ellas. Un Ser Superior (sáns. *arya*) es una persona que ha realizado directamente la vacuidad, la naturaleza última de la realidad. Hay cuatro tipos de Seres Superiores: los Oyentes y los Conquistadores Solitarios Superiores[8], del linaje hinayana; y los Bodhisattvas Superiores y los Buddhas, del linaje mahayana. En todos estos casos, la persona se convierte en un Ser Superior cuando desarrolla una realización directa de la vacuidad. En este sentido, todos los Seres Superiores han nacido de la vacuidad y de la sabiduría que la comprende.

Homenaje a la Perfección de la sabiduría, la Madre Bienaventurada

Aquí, los traductores tibetanos rinden homenaje a la perfección de la sabiduría y al ser iluminado Prajnaparamita. **La perfección de la sabiduría** se refiere principalmente a la perfección resultante, que es el Cuerpo de la Sabiduría de la Verdad, de todos los Buddhas; pero, implícitamente, el homenaje se ofrece también a las perfecciones causal y textual de la sabiduría. **La Madre Bienaventurada** se refiere aquí a Prajnaparamita, el Buddha femenino que personifica la perfección resultante de la sabiduría de los seres iluminados. Puesto que las mentes y los cuerpos de los seres iluminados son una misma entidad [9], las mentes de los Buddhas son capaces de manifestar formas físicas con el fin de que otros seres las perciban. Cuando la mente que es la perfección de la sabiduría de los Buddhas se manifiesta físicamente, aparece como Prajnaparamita. Los traductores rindieron al principio este homenaje, con el próposito de poder completar su trabajo con éxito y de que fuera beneficioso para todos los seres.

3 CIRCUNSTANCIAS Y LA PREGUNTA DE SHARIPUTRA

Explicación del cuerpo principal del sutra (3)

El cuerpo principal del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* comienza con una descripción de las diversas circustancias relacionadas con el mismo y, a continuación, sigue el discurso en sí. Esta parte del comentario está dividida, pues, en dos apartados principales:

4 Explicación de las circustancias del sutra
7 Explicación del sutra

Explicación de las circunstancias del sutra (4)

Este apartado se divide en dos partes:

5 Explicación común de las circustancias del sutra
6 Explicación extraordinaria de las circunstancias del sutra

Explicación común de las circunstancias del sutra (5)

Una vez, así lo escuché. El Ser Bienaventurado moraba en Rayhagriva en la Montaña Banda de Buitres junto con una gran asamblea de monjes y una gran asamblea de Bodhisattvas.

Esta parte de la explicación de las circustancias del sutra se denomina común, porque trata de aquellos aspectos circunstanciales relacionados con el sutra que son fáciles de comprender y que fueron comúnmente conocidos por aque-

llas personas que estuvieron presentes. **Así lo escuché** indica que esta parte del texto fue explícitamente pronunciada por Ananda, uno de los discípulos cercanos de Buddha. Después de la muerte de Buddha, Ananda fue principalmente quién recogió las palabras de Buddha y transmitió sus enseñanzas a los demás. Aunque no fue Buddha mismo el que dio esta explicación de las circunstancias, estas palabras se consideran como las suyas propias, puesto que Buddha bendijo la continuidad mental de Ananda, y le dio su permiso para que se expresara así.

Es tradicional presentar al principio de sutras más extensos, una descripción detallada de las circustancias relacionadas con ellos. En nuestro caso, la descripción es muy concisa; no obstante, aún comprende los siguientes cuatro puntos:

1. el orador del sutra;
2. tiempo en que se pronunció el sutra;
3. el lugar donde se pronunció el sutra;
4. la audiencia que escuchó el sutra.

1. *El orador del sutra*

El Ser Bienaventurado se refiere a Buddha Shakyamuni. Fue él quien efectivamente pronunció este sutra, como más tarde se explicará.

Sería muy conveniente estudiar un relato detallado de la vida y obras de Buddha Shakyamuni; pero aquí se dará solamente una breve explicación de su vida hasta el tiempo en el que pronunció el sutra.

Desde el punto de vista de las apariencias de la gente ordinaria, Shakyamuni alcanzó la iluminación bajo el Arbol Bodhi en Bodh Gaya, India, hace unos dos mil quinientos años. De hecho, en este tiempo, lo que hizo fue mostrar a los demás el modo de obtener la iluminación, puesto que él mismo la había alcanzado ya totalmente, muchos años antes en la tierra pura conocida como *Adornada con Flores y Calma.* Allí alcanzó la Budeidad en la forma del Cuerpo de Deleite[10], con el nombre de Buddha Munivairochana. Habiendo logrado este estado, se manifestó bajo muchos aspectos con el propósito de beneficiar a los seres sintientes por todo el universo. Por la causa de aquellos que viven en este particular sistema solar, se manifestó con el Cuerpo de Emanación [11] co-nocido como Shakyamuni.

A fin de servir de ejemplo a aquellos que desean alcanzar

la iluminación, Shakyamuni realizó las doce obras mayores[12] que efectúan todos los Buddhas quienes, como él, se manifiestan en este mundo bajo la forma del Cuerpo Supremos de Emanación[13]. Shakyamuni fue concebido como un ser ordinario en el seno de la Reina Mayadevi, mujer del Rey Shuddhodana, de los Shakyas; y nació como el Príncipe Siddharta. Durante los primeros veintinueve años de su vida vivió en el lujoso palacio de su padre. De niño estudió las artes y ciencias tradicionales y demostró un dominio completo en todo lo que se le enseñaba. Cuando llegó a la adolescencia, siguiendo la costumbre, contrajo matrimonio, y más tarde su mujer le dio un hijo llamado Rahula.

Tiempo después, a la edad de veintinueve años, Siddharta recibió muchos signos y predicciones de los Buddhas indicándole que había llegado el momento de dejar su vida de príncipe y seguir el camino espiritual. A consecuencia de ello, abandonó el palacio, se ordenó él mismo como monje y permaneció los siguientes seis años en meditación. Finalmente, a la edad de treinta y cinco años, reveló haber logrado la iluminación total bajo el Arbol Bodhi en Bodh Gaya.

Durante las primeras siete semanas que siguieron a su iluminación, según la comprensión ordinaria, Buddha no dio enseñanzas. Entonces Brahma e Indra[14] aparecieron ante él y, sabiendo que Buddha no podría tolerar el sufrimiento de los demás seres, se lamentaron ante él de cómo los seres sintientes van errando vida tras vida, como ciegos, incapaces de ver el camino que les libere del sufrimiento, y forzados a renacer, tarde o temprano, en los reinos inferiores. Y así le suplicaron que surgiera de su concentración meditativa y revela sus enseñanzas a los demás seres.

Habiéndole implorado de este modo, Buddha viajó hasta el Parque de los Ciervos, en Sarnath, cerca de Varanasi, y allí dio su primer discurso, girando por primera vez la rueda del Dharma[15]. En ese tiempo enseñó las cuatro nobles verdades y, a través de esas enseñanzas sus primeros cinco discípulos y muchos otros seres alcanzaron la liberación personal, convirtiéndose en Destructores del Enemigo [16].

Desde entonces, Buddha viajó mucho exponiendo las enseñanzas de las dos tradiciones, hinayana y mahayana. Cuando llegó la edad de cincuenta y siete años, en la ciudad de Vaishali, seis grandes maestros, que no eran budistas, le desafiaron a participar en un debate filosófico. Buddha demostró grandes poderes sobrenaturales, y así venció fácilmente a sus adversarios; y muchos de los seguidores de éstos

se convirtieron en sus discípulos. De esta manera fue capaz de dirigir las mentes de muchos miles de seres hacia el Dharma y de conducirles al estado de la iluminación. Después de esta exhibición de poderes en Vaishali, Buddha se trasladó a Rayhagriha y, cerca de esa ciudad, expuso los *Sutras de la Perfección de la sabiduría.*

2. *Tiempo en que se pronunció el sutra*

Una vez: se refiere al período de tiempo durante el cual Buddha se trasladó a Rayhagriha desde Vaishali, después de la gran manifestación de poderes sobrenaturales anteriormente mencionada. Buddha tenía, por lo tanto, unos cincuenta y siete años cuando pronunció este sutra.

3. *El lugar donde se pronunció el sutra*

Moraba en Rayhagriha en la Montaña Banda de Buitres: este sutra, así como los más extensos *Sutras de la Perfección de la Sabiduría,* fue pronunciado cuando Buddha Shakymuni estaba cerca de Rayhagriha, lo que hoy en día es la provincia de Bihar, cerca de Bodh Gaya, en la India. La ubicación precisa del discurso fue una colina llamada la Montaña Banda de Buitres (sáns. *Gridhrakutaparvata*).

Cuando Buddha expuso los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría,* muchos Bodhisattvas de varios sistemas planetarios acudieron a escucharle, manifestándose bajo la forma de buitres. A la vista de la gente ordinaria, la montaña parecía estar cubierta por una enorme banda de buitres y, en consecuencia, se hizo famosa como la Montaña Banda de Buitres. Esta es una de las varias interpretaciones del origen del nombre.

4. *La audiencia que escuchó el sutra*

Junto con una gran asamblea de monjes y una gran asamblea de bodhisattvas: durante su permanencia en la Montaña Banda de Buitres, Buddha dio discursos mahayanas, por lo que su círculo de discípulos incluyó, no solamente un gran número de monjes (sáns. *bhiksu*) tales como Shariputra, Subhuti y otros, sino también, un gran número de Bodhisattvas como Avalokiteshvara y Maitreya.

Explicación extraordinaria de las circustancias del sutra (6)

En aquel tiempo, el Ser Bienaventurado estaba absorto en la concentración de los innumerables as-

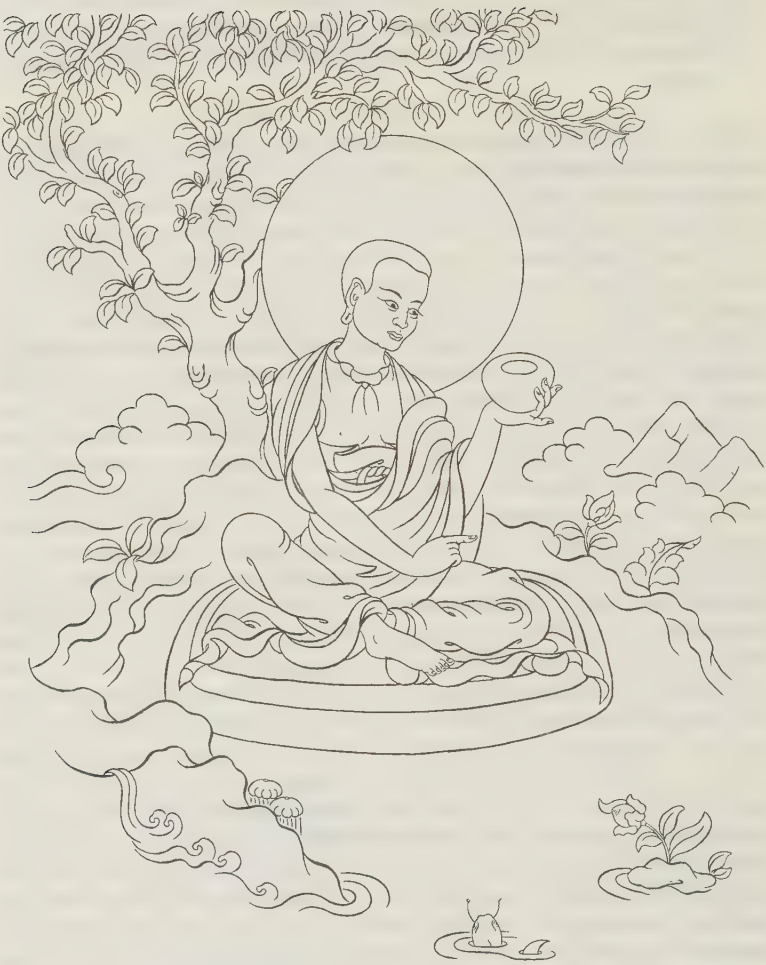
pectos de los fenómenos, llamada Profunda Iluminación.

En aquel tiempo, también el Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, observaba perfectamente la práctica de la profunda perfección de la sabiduría, observando perfectamente la vacuidad de la existencia inherente, también la de los cinco agregados.

Esta parte de las circunstancias del sutra se denomina explicación estraordinaria porque trata de los aspectos circunstanciales relacionados con el sutra que no fueron comúnmente percibidos por quienes estuvieron presentes.

Cuando se pronunció el sutra en la Montaña Banda de Buitres, Buddha estaba absorto en un estado de concentración meditativa sobre la vacuidad o naturaleza última de los innumerables aspectos de todos los fenómenos. Esta concentración meditativa fue denominada **Profunda Iluminación** porque, mientras la mente de Buddha estaba concentrada sobre el profundo objeto –la vacuidad–, su cuerpo emanó una vasta cantidad de luz brillante, llenando el mundo entero. La luz purificó el ambiente y las mentes de los seres sintientes e hizo que maduraran en ellas las semillas de los caminos hacia la liberación e iluminación total. Solamente aquellas personas cuyas mentes eran suficientemente puras pudieron percibir que Buddha estaba realizando esta práctica y emanaba luz de este modo. Por tal razón, este aspecto se incluye en la explicación extraordinaria.

Hubo otra razón por la cual Buddha emanó luz de este modo. Cuando se expusieron los profundos discursos tales como los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría*, una gran hueste de dioses de los reinos del deseo y de la forma[17] acudieron también a escucharlos. Estos dioses poseen cuerpos luminosos y, desde su punto de vista, los seres humanos son subdesarrollados, malolientes y repugnantes. Así, estos seres celestiales llegaron a la Montaña Banda de Buitres henchidos de orgullo y arrogancia. La actitud de soberbia supone un gran obstáculo para recibir los beneficios de las enseñanzas espirituales y, por lo tanto, con el fin de aplacar su orgullo, Buddha irradió luz brillante de su propio cuerpo y deslumbró los cuerpos de los dioses como el sol deslumbra la luz de las luciérnagas. Con esta demostración, los dioses se abatieron y sus mentes quedaron receptivas a las enseñanzas.



Shariputra

Mientras Buddha estaba absorto en concentración, Avalokiteshvara meditaba en la profunda visión de la vacuidad. El texto declara específicamente que Avalokiteshvara observaba cómo los cinco agregados[18] son vacíos de existencia inherente; pero la presencia de la palabra "también" implica que Avalokiteshvara había observado asimismo la vacuidad de la existencia inherente del yo o de la persona. Lo que se quiere decir con "la vacuidad de la existencia inherente", se explicará en el siguiente capítulo.

Las cualidades especiales de Avalokiteshvara quedan demostradas con las referencias hacia él como el **Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser**. Se le da el título de "Sumo" porque ha realizado la vacuidad directamente y es, por tanto, un Ser Superior. Avalokiteshvara es también un Bodhisattva, una persona que está continua y espontáneamente motivada por la mente de la iluminación (sáns. *bodhichitta*). La persona que desarrolla esta motivación entra, como resultado de ello, en el camino mahayana. La mente de la iluminación tiene dos aspiraciones principales: el deseo de beneficiar y proporcionar felicidad a todos los seres sin excepción, y el deseo de alcanzar el estado de Budeidad con el fin de estar totalmente capacitado para cumplir la primera aspiración. Un Bodhisattva es, por lo tanto, la persona que está motivada principalmente por estos dos deseos. Avalokiteshvara es digno de ser llamado un "Gran Ser" (sáns. *mahasattva*) porque, siendo un Bodhisattva, trabaja con gran cora-je y energía únicamente para el beneficio y el bien de los demás.

Aunque asumió la forma de un Bodhisattva discípulo de Buddha Shakyamuni, Avalokiteshvara había ya alcanzado la iluminación total, muchos eones atrás. Lo mismo puede decirse de Manyhushri, Vajrapani, Samantabhadra, Maitreya y los restantes seguidores principales de Shakyamuni. A pesar de que ellos mismos eran Buddhas en esencia, demostraron el modo correcto de comportarse como discípulos Bodhisattvas, y ayudaron a difundir las enseñanzas de Buddha Shakyamuni, para beneficiar extensamente a los demás seres.

Explicación del sutra (7)

La parte del texto considerada hasta aquí, que describe las circunstancias del discurso, se omite en algunas de las versiones más cortas del sutra. El resto del texto contiene el sutra en sí y se explica en cuatro puntos:

8 La pregunta de Shariputra
9 Las respuestas de Avalokiteshvara
24 La aprobación de Buddha a las respuestas
25 Los seguidores quedan complacidos y adoptan las enseñanzas de corazón

La pregunta de Shariputra (8)

Entonces, a través del poder de Buddha, el Venerable Shariputra dijo al Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser: «¿Cómo debería adiestrarse el hijo del linaje que desea emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría?»

Esta parte del sutra consiste en una pregunta que Shariputra dirige a Avalokiteshvara. Mientras Buddha estaba absorto en la concentración meditativa llamada Profunda Iluminación, bendijo las mentes de Shariputra y Avalokiteshvara, inspirando de este modo a que Shariputra hiciera su pregunta y a Avalokiteshvara a dar sus respuestas. Puesto que los discípulos hablaron a través del poder e inspiración de Buddha, es correcto considerar al sutra entero como las propias palabras de Buddha.

Si algo es la palabra de Buddha, no ha de ser necesariamente expresado con su boca. Por ejemplo, Buddha en algunos sutras dio enseñanzas a través de la protuberancia de su coronilla; y en otro sutra, debido a su poder, incluso el viento al mover las ramas de un árbol produjo palabras de Dharma. Aquellos sutras, así como este presente, son la palabra auténtica de Buddha porque surgieron gracias a su poder e inspiración.

Shariputra era uno de los principales discípulos de Shakyamuni, tenía una relacion muy especial con él, ya desde vidas previas. Desde el punto de vista de las apariencias ordinarias, él era un Oyente Destructor del Enemigo del linaje hinayana.

En la pregunta de Shariputra, la expresión **"hijo del linaje"** se refiere a aquellas personas que han despertado al linaje mahayana. Una persona despierta al linaje mahayana cuando genera la mente de la gran compasión[19]; así pues, Shariputra se está refiriendo a todos aquellos que han cultivado esta mente. Aunque Shariputra menciona solamente al "hijo" del linaje en su pregunta, la "hija" del linaje está también implícitamente aludida, y se la menciona explícita-

mente en la respuesta dada por Avalokiteshvara. Algunos textos añaden también la palabra "hija" en la pregunta.

Aquí, la frase **"la práctica de la profunda perfección de la sabiduría"** se refiere a la vacuidad. En efecto, a la vacuidad se la denomina: profunda, perfección de la sabiduría y objeto a practicar. La vacuidad es llamada profunda porque si la realizamos seremos capaces de llevar a cabo el gran propósito de alcanzar la liberación de la existencia cíclica[20] . Es llamada perfección de la sabiduría porque es el objeto principal de la perfección auténtica de la sabiduría. Y es también llamada el objeto a practicar porque si deseamos obtener la liberación, su práctica es indispensable. Sin la realización completa de la vacuidad no podemos lograr, ni siquiera, la liberación del Oyente hinayana y, ciertamente, sin esta realización no podremos conseguir el logro final de la Budeidad.

Por consiguiente, podríamos formular la pregunta de Shariputra de la siguiente manera: "¿Cómo deberían adiestrarse aquellos seres que han desarrollado la gran compasión y que desean emprender la práctica de la vacuidad?"

4 LOS CAMINOS DE LA ACUMULACION Y DE LA PREPARACION (1)

Las respuestas de Avalokiteshvara (9)

La siguiente parte del sutra consiste en las respuestas de Avalokiteshvara a las preguntas de Shariputra. Esta parte está dividida en tres apartados:

10 La respuesta dirigida a los seres de facultades mentales menores
22 La respuesta dirigida a los seres de facultades mentales superiores
23 Exhortación para practicar la perfeccion de la sabiduría

La respuesta dirigida a los seres de facultades mentales menores (10)

Las partes de la respuesta de Avalokiteshvara que se incluyen en este apartado son más claras y fáciles de entender que la parte última de su respuesta que va dirigida a los seres de facultades mentales superiores. No obstante, su respuesta revela significados muy sutiles y profundos, y no se comprenden fácilmente sin un comentario y un detenido estudio.

Las respuestas de Avalokiteshvara a la pregunta de Shariputra explican la manera de practicar la perfección de la sabiduría en relación con los cinco caminos mahayanas. Por lo tanto, en este momento será conveniente tener en cuenta el significado de los caminos en general, y el de los cinco caminos mahayanas en particular.

En general,hay dos tipos de camino: externos e internos. Todos estamos familiarizados con los caminos externos, que nos llevan de un lugar a otro y se pueden conocer fácilmente consultando los mapas, etcétera. Los caminos internos, por otra parte, son tipos de mente y son muchos más difíciles de entender. A pesar de que los caminos internos son mentes, se les llama así porque conducen a destinos o resultados específicos. Los tipos de mentes que conducen a renacimientos en la existencia cíclica son los caminos mudanos. Algunos de éstos no son virtuosos y derivan en renacimientos en los tres reinos inferiores, y otros son virtuosos y nos dirigen a renacimientos en los tres reinos superiores[21]. Las mentes que conducen a la liberación completa de la existencia cíclica son los caminos supramundanos, y éstos se pueden dividir en dos: los caminos hinayanas, que nos llevan a la liberación personal, y los caminos mahayanas que nos conducen a la iluminacion total o Budeidad. Los caminos hinayanas comprenden los cincos caminos del Conquistador Solitario y los cinco del Oyente. Asimismo, hay cinco caminos mahayanas: el de la acumulación, de la preparación, de la visión, de la meditación y de no-más-aprendizaje. Estos cinco caminos mahayanas son mentes que se acercan progresivamente al logro de la iluminación total, el quinto camino mahayana, que es en sí mismo la mente totalmente iluminada. El modo de entrar en los caminos mahayanas y de ir avanzando de camino en camino, se describirá a lo largo de este comentario.

La explicación de Avalokiteshvara sobre la manera de practicar la perfección de la sabiduría en relación con los cinco caminos mahayanas, está dividida en cinco partes:

11 Explicación breve sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos de la acumulación y de la preparación
12 Explicación extensa sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos de la acumulación y de la preparación
19 Explicación sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en el camino de la visión
20 Explicación sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en el camino de la meditación
21 La manera de alcanzar el camino de no-más-aprendizaje

Explicación breve sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos de la acumulación y de la preparación (11)

Así habló, y el Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, repuso al Venerable Shariputra como sigue:

«Shariputra, cualquier hijo o hija del linaje que desee emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría debería observar perfectamente así: subsiguientemente observando perfecta y correctamente la vacuidad de la existencia inherente, también la de los cinco agregados.»

Después de que Shariputra hubo hecho esta pregunta, Avalokiteshvara fue inspirado a través del poder del Buddha para pronunciar su contestación. En su respuesta, Avalokiteshvara hace referencia a **"cualquier hijo o hija del linaje que desee emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría"**. Estos términos son una repetición de la pregunta de Shariputra; pero aquí se incluye explícitamente a la *hija* del linaje, para hacer constar que el consejo que prosigue es aplicable a ambos practicantes, al varón y a la mujer. El consejo de Avalokiteshvara es que el practicante **"debería observar... la vacuidad de la existencia inherente, también la de los cinco agregados."**

Los cinco agregados, que se explicarán más detalladamente en el siguiente apartado, son categorías en las que pueden contenerse todos los fenómenos impermanentes [22] y, en particular, los componentes de la persona también pueden dividirse en estos cinco agregados. La vacuidad de la existencia inherente de los cinco agregados es su naturaleza última, puesto que, últimamente, los cinco agregados carecen o están vacíos de existencia inherente. El significado de la vacuidad y de la existencia inherente se explican más adelante en este mismo capítulo.

La presencia de la palabra "también" en la contestación de Shariputra, implica que el hijo o la hija del linaje debería también observar perfectamente la vacuidad de la existencia inherente de la persona, o del yo. Cada ser sintiente puede considerarse como un ente individual o persona, y este individuo, que está compuesto de cinco agregados, es también, como los agregados mismos, vacío de existencia inherente.

Avalokiteshvara describe el modo en que deberíamos ob-

servar la vacuidad de la existencia inherente de los cinco agregados con estas palabras: **"perfectamente así: subsiguientemente observando perfecta y correctamente".** Aquí, la palabra "subsiguientemente" tiene un gran significado. Indica que la mente con la que al principio hemos de entender la vacuidad es una inferencia; la expresión en tibetano de inferencia se traduce literalmente por "comprensión subsiguiente"[23].

Una inferencia es un tipo de mente exacta o conocedor exacto, entendiendo por conocedor exacto una mente que comprende su objeto correctamente. Tal tipo de mente nunca nos engaña respecto al objeto que conoce. Hay dos tipos de conocedores exactos: los inferenciales y los directos. Se diferencian por el hecho de que un conocedor exacto inferencial depende de una señal o razón para conocer su objeto; mientras que un conocedor exacto directo conoce su objeto directamente sin la necesidad de depender de una razón.

Tenemos mucha experiencia de los conocedores exactos directos, puesto que esta categoría de la mente incluye todas las consciencias sensoriales exactas. Por ejemplo, la consciencia visual que conoce correctamente este libro es un conocedor exacto directo, ya que conoce el libro directamente, sin ningún razonamiento. Los conocedores exactos inferenciales son menos comunes, pero son una forma importante de entendimiento. Consideremos un ejemplo simple; si vemos que sale humo por la chimenea de una casa, pensaremos con certeza que en esa casa hay un fuego encendido. No podemos ver directamente el fuego; pero, tomando la presencia del humo como una señal o prueba, tenemos el convencimiento de que hay (o ha habido) un fuego. Por lo tanto, el humo es una señal correcta que indica la existencia del fuego, y la mente que comprende la existencia del fuego en dependencia de esta señal es un conocedor exacto. Asimismo, en algunas ocasiones sabemos que una persona está triste cuando la vemos llorar. A pesar de que no podemos ver directamente su estado mental, desarrollamos una inferencia que sabe que la persona está triste, utilizando como señal su comportamiento externo. Puesto que una inferencia depende de una razón, para poder generarla, debemos desarrollar primero una compresión de la razón y, por ello, la expresión de inferencia en tibetano se traduce literalmente por "comprensión subsiguiente". Por ejemplo, primero vemos el humo y subsiguientemente desarrollamos la inferencia que comprende que hay un fuego.

No todas las mentes son conocedores exactos, ya que no todas las mentes conocen su objeto correctamente. Por ejemplo, nuestra consciencia visual puede confundir en la oscuridad un árbol con una persona; y esta mente no es una mente exacta sino que nos está engañando. Asimismo, un niño puede desarrollar el pensamiento de que ciertas bayas son buenas porque son negras y brillantes. Este pensamiento es semejante a una inferencia; pero no es una mente exacta porque la razón que utiliza no es correcta. La mente que resulta es delusoria y podría incluso conducir a la muerte del niño.

Si deseamos obtener un conocimiento perfecto de un fenómeno, debemos conocerlo a través de un conocedor exacto. Podemos conocer de inmediato muchos fenómenos por medio de conocedores exactos directos, simplemente viéndolos, escuchándolos, oliéndolos, etc. Tales objetos se llaman objetos manifiestos. Otros fenómenos, como por ejemplo los átomos y sucesos que ocurrieron ante de nuestro nacimiento, son objetos ocultos para nosotros. De momento, no podemos obtener un conocimiento directo de estos fenómenos; pero, a pesar de todo, en dependencia de señales o razones, podemos llegar a conocerlos correctamente, por medio de conocedores inferenciales exactos. De manera similar, la vacuidad es un objeto oculto e, inicialmente, no se puede comprender de forma directa. Primero, hemos de obtener un entendimiento correcto de las razones que la demuestran y entonces, *subsiguientemente*, a través de contemplar estas razones, podremos obtener una comprensión inferencial de la vacuidad.

Esta parte del sutra, como vemos, explica brevemente el modo de practicar la perfección de la sabiduría, generando una comprensión inferencial de la vacuidad. Entre los practicantes que han entrado en el camino mahayana, solamente aquellos que están en los caminos de la acumulación y de la preparación comprenden inferencialmente la vacuidad de este modo; mientras que los practicantes de los caminos más elevados comprenden la vacuidad directamente por medio de una mente no-conceptual, Así, la respuesta que Avalokiteshvara da en esta parte del sutra explica la práctica de la perfección de la sabiduría en los caminos mahayanas de la acumulación y de la preparación.

Entramos en el camino mahayana de la acumulación,

Avalokitesvara

el primero de los cinco caminos, cuando desarrollamos la mente no-forzada de la iluminación[24] ‹bodhichitta. y, por consiguiente, nos convertimos en Bodhisattvas. Aunque los Bodhisattvas en este camino y en el segundo, el camino de la preparación, comprenden la vacuidad a través de conocedores inferenciales exactos, se diferencian en la intensidad con la que comprenden. Esto se puede entender en relación a los tres tipos de sabidurías.

Los conocedores inferenciales que comprenden la vacuidad poseen la naturaleza de la sabiduría, y ésta puede ser de tres tipos: la sabiduría que nace de la escucha, la que nace de la contemplación y la que nace de la meditación. La primera de ellas, la que nace de la escucha, es una inferencia que comprende la vacuidad y surge principalmente en dependencia de razones que otros nos han propuesto y explicado. Si tenemos unas impresiones muy fuertes de vidas previas, es posible que lleguemos a comprender la vacuidad en esta vida sin haber recibido instrucciones de otras personas; pero, por lo general, todos necesitamos escuchar o leer enseñanzas sobre la vacuidad, antes de poder obtener una comprensión de ella. Por lo tanto, en la mayoría de los casos, el tipo de mente con que primero se comprende la vacuidad es la sabiduría que nace de la escucha. Tras haber comprendido la vacuidad de este modo, si continuamos contemplando y meditando, podremos obtener una comprensión de la vacuidad más poderosa en dependencia de razones establecidas a través de nuestra propia contemplación. Una vez desarrollada, si continuamos meditando sobre la vacuidad, obtendremos una experiencia especial y exacta de ella, gracias al poder de la meditación. Este entendimiento especial es la sabiduría que nace de la meditación. A pesar de que estas tres sabidurías entienden el mismo objeto –la vacuidad–, se diferencian en la intensidad con que la entienden y en el modo en que se generan. La sabiduría que nace de la meditación es más poderosa que la que nace de la contemplación, y ésta, a su vez, es más poderosa que la que nace de la escucha.

Cuando los Bodhisattvas están en el camino de la acumulación, mejoran su comprensión de la vacuidad dependiendo principalmente de la sabiduría que nace de la escucha y de la que nace de la contemplación. Los Bodhisattvas en ese camino han alcanzado ya la permanencia apacible[25] –una concentración unipuntualizada y de gran flexibilidad–, puesto que, sin la permanencia apacible no es posible desarrollar la mente perfecta, no-forzada, de la iluminación, que es

la entrada a los caminos mahayanas. Con esta concentración de la permanencia apacible meditan sobre la vacuidad. Los Bodhisattvas en el camino de la acumulación pueden hacer uso de la sabiduría que nace de la escucha, y de la que nace de la contemplación al observar la vacuidad; pero no son capaces de generar la sabiduría que nace de la meditación cuando se observa la vacuidad. Esta última sabiduría es la mente de la visión superior que observa la vacuidad, y los Bodhisattvas en el camino de la acumulación no la poseen.

La visión superior que observa la vacuidad se desarrolla a partir de la experiencia de meditar sobe la vacuidad con la permanencia apacible. Se alcanza cuando el meditador logra una flexibilidad mental especial inducida por la sabiduría. La mente de la visión superior puede analizar la vacuidad y, al mismo tiempo, permanecer en una concentración unipuntualizada sobre ella. Así como un pez pequeño puede nadar en un lago reposado sin turbar la superficie del agua, la mente de la visión superior es capaz de analizar la vacuidad sin alterar la concentración de la permanencia apacible sobre ella.

En el momento en que un Bodhisattva alcanza la visión superior que observa la vacuidad, en ese mismo momento, él o ella, ha logrado el camino mahayana de la preparación; y, por ello, el Bodhisattva en este camino posee la visión superior que observa la vacuidad; pero el Bodhisattva que está en el camino de la acumulación no la posee. Una vez alcanzado el camino de la preparación, los Bodhisattvas siguen mejorando su práctica de la perfección de la sabiduría, en dependencia de la visión superior que observa la vacuidad. Así pues, a pesar de que los Bodhisattvas en ambos caminos, de la acumulación y de la preparación, comprenden la vacuidad a través de conocedores inferenciales, existen diferencias en cuanto al tipo de sabiduría con la que se observa la vacuidad.

En resumen, esta parte de las respuestas de Avalokiteshvara nos viene a decir que si somos practicantes mahayanas y deseamos desarrollar la perfección de la sabiduría, debemos meditar en la vacuidad de la existencia inherente de los cinco agregados y en la de las personas. En el camino de la acumulación hemos de mejorar nuestro entendimiento de la vacuidad dependiendo principalmente de las sabidurías que nacen de la escucha y de la contemplación. Reforzando nuestra experiencia de la va-

cuidad generaremos la visión superior que la observa y habremos avanzado al camino de la preparación. En este camino hemos de continuar meditando sobre la vacuidad con la sabiduría que nace de la meditación.

Explicación extensa sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos de la acumulación y de la preparación (12)

En la parte anterior del sutra, Avalokiteshvara dio una explicación sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos mahayanas de la acumulación y de la preparación. La parte siguiente de su respuesta explica esta práctica con más detalle, y la expondremos en dos apartados:

13 La meditación sobre las cuatro profundidades del agregado de la forma
18 La meditación sobre las cuatro profundidades del agregado de la sensación, etcétera

La meditación sobre las cuatro profundidades del agregado de la forma (13)

Avalokiteshvara presenta primero las cuatro profundidades de la forma. Estas son:

1. la profundidad última
2. la profundidad convencional
3. la profundidad de que las dos verdades son una misma entidad
4. la profundidad de que las dos verdades son nominalmente distintas

Esta parte de su contestación se examinará, pues, en cuatro apartados:

14 La meditación sobre la primera profundidad del agregado de la forma
15 La meditación sobre la segunda profundidad del agregado de la forma
16 La meditación sobre la tercera profundidad del agregado de la forma
17 La meditación sobre la cuarta profundidad del agregado de la forma

La meditación sobre la primera profundidad del agregado de la forma (14)

«La forma es vacía»

La primera profundidad es la vacuidad de la existencia inherente de los fenómenos. Se la llama "profundidad" porque la vacuidad es un tema profundo y difícil de comprender, y porque su realizacion conduce al logro profundo de la liberación completa de todo sufrimiento. Y se la llama "última" porque la vacuidad es la naturaleza última de los fenómenos.

Las palabras de Avalokiteshvara "la forma es vacía" revelan la naturaleza última de la forma, y así revelan su primera profundidad. "**La forma**", aquí se refiere al agregado de la forma; que es uno de los cinco agregados siguientes:

1. el agregado de la forma
2. el agregado de la sensación
3. el agregado del discernimiento
4. el agregado de los factores producidos
5. el agregado de la consciencia

En general, los cinco agregados incluyen todos los fenómenos impermanentes: cualquier fenómeno impermanente puede contenerse en uno de los cinco. Los cinco agregados de la persona incluyen el fenómeno impermanente específico que constituyen la persona.

El agregado de la forma abarca todos los objetos de las cinco consciencias sensoriales: todo lo que nuestros ojos pueden ver, lo que nuestros oídos pueden oír, lo que nuestra nariz puede oler, lo que nuestra lengua puede gustar y lo que nuestro cuerpo puede sentir o tocar, queda incluido en el agregado de la forma. Tanto los objetos físicos burdos, como las montañas, las mesas, los libros, así como todos los colores y las formas, los sonidos, los olores, los sabores y los objetos tangibles, se incluyen en el agregado de la forma. El agregado de la forma de una persona es su cuerpo, junto con su color, figura, etcétera.

El agregado de la sensación comprende un tipo particular de mente, denominado el factor mental[26] de la sensación. La sensación es un ejemplo de un factor mental siempre-acompañante, lo que significa que es un factor

mental que acompaña a la consciencia en todo momento. Su función es la de experimentar el placer, el desagrado o la indiferencia, que surge cuando una mente entra en contacto con su objeto. En consecuencia, existen tres tipos de sensaciones: agradables, desagradables y neutras. El agregado de la sensación de la persona es el factor mental de la sensación en su continuidad mental.

El agregado del discernimiento incluye todos los ejemplos del factor mental del discernimiento. Así como la sensación, el discernimiento es también un factor mental que acompaña a la mente en todo momento. Nos capacita para distinguir un objeto de otro, lo bueno de lo malo, etcétera, en dependencia de las características peculiares o signos de un objeto. El agregado del discernimiento de la persona es este factor mental en la continuidad mental de la persona.

El agregado de los factores producidos comprende dos tipos de fenómenos: los factores mentales y los factores producidos no-asociados. En total, hay cincuenta y un factores mentales y todos, menos la sensación y el discernimiento, se incluyen en el agregado de los factores producidos. Este agregado abarca los restantes factores mentales siempre-acompañantes: la atención, la intención y el contacto; los factores mentales virtuosos, como la fe y el esfuerzo; los factores mentales que son perturbaciones mentales, como la aversión y los celos; y otros tipos, como la memoria y el arrepentimiento. Los factores producidos no-asociados engloba todos los fenómenos impermanentes que no son ni forma ni mente, tales como las personas, la vida, el tiempo y las potencialidades. Las personas se incluyen en esta categoría porque, a pesar de que una persona *tiene* mente y forma, el fenómeno mismo, persona, no es ni mente ni forma; no obstante, es impermanente. El agregado de los factores producidos de una persona abarca todos los factores producidos de la continuidad de la persona.

El agregado de la consciencia implica la seis mentes primarias, esto es: la consciencia visual, la consciencia auditiva, la consciencia olfativa, la consciencia gustativa, la consciencia del cuerpo y la consciencia mental. El agregado de la consciencia de una persona está formado por las seis consciencias primarias de la continuidad de la persona.

En este sutra se toma el agregado de la forma como la base primera en donde establecer la vacuidad. También en el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Cien Mil Slokas*, en el cual se toman ciento ocho objetos de conocimiento –desde

la forma hasta la omnisciencia–, como bases sobre las cuales establer la vacuidad, se toma primero como base, la forma. Una vez que se comprende la vacuidad utilizando una de las bases, como la forma, no es difícil establecer la vacuidad de otros fenómenos.

La vacuidad, en cierto sentido, se interpreta de manera diferente en las diversas escuelas budistas. La presentación que aquí se ofrece es según el sistema de los principios Prasangika-Madhyamika, que sostiene la visión última de Buddha, tal como se expuso en los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría.* Buddha mostró diferentes sistemas filosóficos, según las distintas necesidades y capacidades de sus seguidores; pero su intención fue la de guiar, finalmente, a todos los seres hacia la visión última del sistema Prasangika[27] . Esta es la visión suprema por excelencia.

Según el sistema Prasangika, la vacuidad es una vacuidad de la existencia inherente. Así, cuando Avalokiteshvara dice que la forma **es vacía,** quiere decir que la forma es vacía de existencia inherente o que la forma no existe inherentemente. Para entender su sentido, es necesario comprender el significado de "existencia inherente". Necesitamos entender cuáles serían las características de un objeto si existiera inherentemente.

Si algo fuera inherentemente existente, poseería una existencia en sí mismo, independiente de otros fenómenos. Según la escuela Prasangika, si un objeto fuera inherentemente existente sería también "verdaderamente existente" y "existente por su propio lado"[28] .Un objeto es verdaderamente existente si existe en realidad tal como aparece, y puede encontrarse tras una investigación. Un objeto existe por su propio lado si su existencia se establece por sí mismo, sin depender de una consciencia que lo aprehenda.

Si somos seres ordinarios, percibimos todos los objetos como si existieran inherentemente. Los objetos parecen tener total independencia de nuestra mente y de los demás fenómenos. El universo parece consistir en objetos desunidos que poseen una existencia por su propia parte. Da la impresión que estos objetos existen en sí mismos en forma de estrellas, planetas, montañas, personas, etc., *esperando* que los seres conscientes los experimenten. Normalmente no se nos ocurre pensar que estamos de algún modo implicados en la existencia de estos fenóme-

nos. Por el contrario, nos parece que cada objeto tiene una existencia independiente por completo de nosotros y de todos los objetos restantes.

Con sus palabras "la forma es vacía", Avalokiteshvara nos está diciendo que aun cuando los objetos que están incluidos en el agregados de la forma se nos aparecen de este modo, como si existieran inherentemente, en verdad carecen totalmente de este tipo de existencia. La manera en que estos objetos existen en realidad es bastante diferente del modo en que nos parece que existen.

La cuestión de que si los objetos externos existen inherentemente o no es importante porque todos nuestros sufrimientos e insatisfaciones se remontan a nuestro aferramiento a la propia existencia inherente y a la de los demás fenómenos. Para lograr la liberación del sufrimiento y para alcanzar la iluminación total es necesario comprender que los fenómenos carecen de existencia inherente.

Hasta que no alcancemos el camino de la visión, necesitamos hacer uso de razonamientos lógicos para comprender la vacuidad. Este sutra no menciona explícitamente las razones por las que se demuestra la vacuidad de la existencia inherente de la forma; pero en los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* más extensos se dan muchas razones. Podemos extraerlas y utilizarlas aquí. Las explicaciones que se dan sobre la vacuidad en el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Cien Mil Slokas* están abreviadas en los dos *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* más cortos, de veinticinco mil, y de ocho mil slokas, y lo mismo ocurre en el *Sutra Conciso de la Perfección de la Sabiduría*. A pesar de que las explicaciones están abreviadas en los sutras más cortos, se conservan en ellos todas las razones esenciales que se dan en el sutra más extenso.

En el sutra *Conciso de la Perfección de la Sabiduría*, Buddha dijo que la forma y los demás agregados son vacíos de existencia inherente, porque, así como la profundidad del océano no se puede calcular con una flecha, si analizamos los agregados con sabiduría, tampoco los podremos encontrar. Es evidente que si disparamos una flecha en el océano, no podremos, de este modo, descubrir su profundidad. Análogamente, si investigamos los agregados utilizando una sabiduría penetrante, no encontraremos nada donde poder señalar y decir: "éste es el agregado de la forma", etcétera. Si no nos contentamos con aceptar el mero nombre de "los agregados" sino que, por el contrario, intentamos descubrir

los agregados mismos, no podremos encon-trarlos. El hecho de no poder encontrarlos, al investigar por medio de la sabiduría, es una razón que Buddha utilizó para demostrar que carecen de existencia inherente.

Nuestra incapacidad para encontrar la forma tras una investigación analítica puede utilizarse, por lo tanto, para demostrar que la forma es vacía. Tomemos nuestro cuerpo como un ejemplo del agregado de la forma para ilustrar el modo de aplicar esta razón. Si somos seres ordinarios, tendremos, de momento, la idea de que nuestro cuerpo existe inherentemente. Tenemos la impresión de que es una sola entidad, independiente del resto del universo, y nos parece que su existencia no depende de ningún proceso conceptual: lo percibimos como un objeto sólido y distinto, que existe por su propio poder. Considerando nuestro cuerpo de este modo, lo estimamos y reaccionamos como corresponde ante el frío, el hambre, las caricias suaves, etcétera.

Si nuestro cuerpo fuera en realidad inherentemente existente, tal y como parece serlo, esperaríamos encontrarlo tras una investigación. Esto es lo que se deduciría, porque nuestro cuerpo existiría por su propio poder, independiente de los demás fenómenos y, por consiguiente, podríamos suprimir física o mentalmente todos los objetos que no fueran nuestro cuerpo, y éste aún persistiría, existiendo por sí mismo. Así pues, si tuviéramos un cuerpo inherentemente existente, debería ser posible señalarlo, sin señalar a ningún otro fenómenos que no fuera él.

Podemos comprobar si podemos o no encontrar nuestro cuerpo de este modo. Si vamos a señalar nuestro cuerpo, ¿dónde señalaríamos? Puede ser que apuntemos al centro, alrededor de nuestro tórax; o puede ser que apuntemos a nuestra cabeza, a los brazos, a las piernas, etcétera. Si cuando apuntamos al tórax estamos señalando al cuerpo, se deduce que nuestro tórax es nuestro cuerpo. Si esto es así, entonces, de la misma manera, nuestra cabeza debe ser nuestro cuerpo; nuestros brazos han de ser nuestro cuerpo, etcétera. Está claro que estos objetos son partes del cuerpo; pero, ¿son cada una de ellas el cuerpo en sí? Si lo fueran, se deduciría que tendríamos muchos cuerpos, puesto que el cuerpo tiene muchas partes. Evidentemente, esto no tiene sentido. Otra alternativa es: puesto que tenemos un solo cuerpo, si las partes de nuestro cuerpo son el cuerpo mismo, de ello se deduce que sus partes

son un solo objeto. Esto tampoco tiene sentido. La conclusión debe ser que al señalar a una parte de nuestro cuerpo, por ejemplo el tórax, estamos señalando un fenómeno que no es el cuerpo en sí. Podemos tener la certeza, por lo tanto, de que tras una investigación no es posible encontrar el cuerpo entre cada una de sus partes.

Al continuar la búsqueda de nuestro cuerpo, quizá pensemos que el *conjunto* de las diversas partes de nuestro cuerpo es el cuerpo. Es posible que sintamos que al apuntar al conjunto del tórax, la cabeza, los brazos, etcétera, *hemos encontrado* nuestro cuerpo. Investiguemos detenidamente esta posibilidad. Ya se ha comprobado, que cada parte individual del cuerpo no es el cuerpo. El conjunto de las partes del cuerpo es, por consiguiente, un conjunto de objetos que no son un cuerpo. Podemos decir que es un conjunto de "no-cuerpos". Es imposible que el mero conjunto de "no-cuerpos" sea un cuerpo, así como es imposible que un conjunto de no-ovejas (por ejemplo cabras) sean ovejas. Puesto que un conjunto de ovejas son ovejas y una colección de libros son libros, se deduce que un conjunto de "no-cuerpos" son "no-cuerpos" y es imposible que sean un cuerpo. Podemos concluir que el conjunto de las partes de nuestro cuerpo son sus partes; pero no nuestro cuerpo en sí.

Hay otra manera de llegar a entender que el conjunto de las partes de nuestro cuerpo no es nuestro cuerpo. Si fuera posible apuntar al conjunto de las partes de nuestro cuerpo y decir que esto, en sí mismo, es nuestro cuerpo, entonces este conjunto de partes tendría que existir independiente de todos los fenómenos que no sean nuestro cuerpo, de lo que se deduciría que el conjunto de las partes de nuestro cuerpo existe independiente de las partes mismas. Evidentemente esto es un absurdo; si fuera cierto, sería posible suprimir todas las partes de nuestro cuerpo y el conjunto de las partes persistiría. De nuevo, se concluye que el conjunto de las partes del cuerpo no puede identificarse como el cuerpo mismo.

Hasta ahora no hemos podido hallar nuestro cuerpo ni entre sus partes, ni como el conjunto de ellas. El único lugar que queda donde buscarlo sería completamente fuera de sus partes. Si nuestro cuerpo existiera de tal manera, sería posible suprimir todas las partes del cuerpo y éste aún perduraría. Es evidente que no es así. Debemos concluir que no se puede encontrar nada fuera de las partes de nuestro cuerpo, a lo que señalar como nuestro cuerpo.

Hemos considerado ya todos los lugares donde buscar

nuestro cuerpo y hemos fracasado en localizarlo. Si nuestro cuerpo realmente no tiene una existencia inherente tal como parece tener, deberíamos encontrarlo cuando lo aislamos de todos los demás fenómenos. Puesto que no lo hemos conseguido hacer, se llega a la firme conclusión de que nuestro cuerpo es vacío de existencia inherente.

A menos que investiguemos de esta manera, tenemos, de forma natural, la idea de que poseemos un cuerpo que tiene su propia existencia independiente. Sentimos que, de hecho, podemos ver y señalar este cuerpo que existe por sí mismo. No obstante, siempre que vemos o señalamos nuestro cuerpo, estamos viendo y señalando sus *partes*. Analicemos este punto detenidamente. Cuando decimos que vemos nuestro cuerpo, ¿qué es lo que en realidad vemos? Vemos solamente las *partes* de nuestro cuerpo –los brazos, las piernas, etc.–. Cuando miramos a nuestro cuerpo no hay nada que veamos que no sea una parte suya, y si algo es una parte del cuerpo, por fuerza no es el cuerpo. Como ya se ha indicado, si cada parte de nuestro cuerpo fuera nuestro cuerpo, se deduciría que tendríamos muchos cuerpos. Tal vez propongamos que el conjunto de las partes de nuestro cuerpo es nuestro cuerpo; pero el conjunto de las partes de nuestro cuerpo sigue siendo solamente las partes de nuestro cuerpo. Cuando vemos el conjunto de las partes, estamos viendo solamente las partes de nuestro cuerpo.

Si aprehendemos un cuerpo que sea diferente de sus partes, ese cuerpo es lo que se llama el cuerpo inherentemente existente. Este es el objeto de negación de la vacuidad de nuestro cuerpo. Por muy rigurosamente que busquemos, nunca encontraremos tal cuerpo. Cuando intentamos buscarlo, percibimos solamente sus partes. Y fuera de estas partes, no hay cuerpo alguno que se vaya a encontrar.

Cuando buscamos nuestro cuerpo, no podemos encontrarlo. Es posible que pensemos que, aunque no podemos encontrar el cuerpo en sí, al menos podemos encontrar sus partes: la cabeza, los brazos, etc. No obstante, si hacemos una investigaciones detenida tomando nuestra cabeza como ejemplo, de nuevo experimentaremos dificultades para encontrar el objeto de nuestra investigación. Cuando intentamos señalar nuestra cabeza, señalamos la nariz, los ojos, las mejillas, etc. Los mismos argumentos que se utilizaron para demostrar que las partes de nuestro cuerpo no son el cuerpo, pueden utilizarse para demostrar que las partes de la cabeza no son la cabeza. De manera similar, el conjunto de las

partes de la cabeza no es la cabeza; ni nuestra cabeza puede encontrarse en ningún otro sitio. De este modo, nos daremos cuenta de que nuestra cabeza no existe inherentemente. Podemos aplicar el mismo razonamiento para demostrar que nuestra nariz, las células vivas que la componen e incluso las moléculas y átomos que forman estas células, son, todos, vacíos de existencia inherente[29].

La vacuidad de nuestro cuerpo y de sus partes puede utilizarse considerando el ejemplo de una culebra de goma. Si alguien pone en nuestra habitación una culebra de goma, de juguete, la primera vez que la veamos creeremos probablemente que es de verdad y nos llevaremos un buen susto. A pesar de que en la habitación no hay ninguna culebra de verdad, en nuestra mente aparece la imagen vívida de una culebra. Por unos momentos nos aferraremos a esta apariencia como si fuera real y, como resultado de ello, desarrollaremos miedo. Sin embargo, si volvemos a mirarla con más cuidado, descubriremos que la culebra no existe de la manera en que nos lo parece. Es evidente que no hay ninguna culebra real con existencia propia; meramente hemos imputado una culebra con nuestra mente conceptual. Aparte de la mera apariencia de una culebra en nuestra mente, no hay ninguna culebra real que pueda encontrarse en la habitación. Cuando nos demos cuenta de esto, todos nuestros miedos relacionados con la culebra desaparecerán de inmediato.

Si analizamos con atención, descubriremos que nuestro cuerpo y la culebra del ejemplo anterior, existen de un modo muy similar. Así como la culebra, nuestro cuerpo se nos aparece muy vívido en la mente y diríase que existe por su propio lado. Sin embargo, como en el caso de la culebra, si investigamos, seremos capaces de hallar este cuerpo y descubriremos que no tiene una existencia propia, sino que ha sido meramente imputado por nuestra mente. Del mismo modo que la culebra, nuestro cuerpo es una mera apariencia en nuestra mente. Mientras creamos que tiene su propia existencia inherente, nuestro cuerpo será una fuente de miedos y de dolor; pero cuando nos demos cuenta de que es meramente una imputación hecha por nuestra mente, estos miedos etc. disminuirán y llegarán a desaparecer por completo, así como superamos el miedo que teníamos a la culebra cuando comprobamos que era solamente una imputación.

A pesar de que la culebra y nuestro cuerpo existen de una

manera similar, aún hay una diferencia importante. Cuando descubrimos que la culebra es en realidad de juguete y nos damos cuenta de que la culebra real fue meramente imputada por nuestra mente, llegamos a la conclusión de que no hay ninguna culebra de verdad que existe en nuestra habitación. No obstante, cuando comprendemos que nuestro cuerpo es meramente imputado por nuestra mente, el concluir que no tiene ningún tipo de existencia sería un gran error. Es cierto que el cuerpo inherentemente existente, que de forma habitual se nos aparece en la mente, no tiene más existencia que la de la culebra real que parece haber en nuestra habitación. Los dos son completamente inexistentes. Sin embargo, un cuerpo que es vacío de existencia inherente y es una mera imputación sobre el conjunto de sus partes, *sí existe*. Un cuerpo meramente imputado existe porque las partes del cuerpo son, por convención, las bases apropiadas sobre las cuales imputar el cuerpo, puesto que éstas pueden realizar las funciones de un cuerpo. Por otra parte, un trozo de goma rayado no constituye una base apropiada sobre la cual imputar una culebra de verdad, puesto que no puede realizar las funciones de tal reptil. Por lo que, en el ejemplo descrito arriba, decimos que no hay ninguna culebra de verdad en nuestra habitación. La culebra y nuestra habitación son meramente imputados por nuestra mente; pero, mientras que nuestro cuerpo ha sido imputado correctamente, la culebra lo ha sido de un modo erróneo. Para eliminar los sufrimientos asociados con nuestro cuerpo, hemos de aceptar el cuerpo que es meramente imputado sobre unas bases válidas y eliminar la mente conceptual que se aferra al cuerpo que existe inherentemente.

Otro ejemplo que se utiliza a menudo para ilustrar el significado de la vacuidad es la experiencia onírica. Cuando soñamos, podemos tener experiencias muy reales. A veces viajamos a tierras lejanas, nos encontramos con personas hermosas o con seres atemorizantes, nos involucramos en diferentes actividades y, como resultado de ello, sentimos un gran placer o sufrimiento y dolor. En nuestro sueño se nos aparece el mundo entero funcionando a su manera. A veces este mundo se asemeja al mundo de nuestro estado de vigilia, otras veces es bastante grotesco; pero, en cualquiera de los casos, cuando lo soñamos nos parece totalmente real. Es poco común abrigar la menor sospecha de que estamos experimentando solamente un sueño. El mundo que habitamos en nuestro sueño parece que posee su propia exis-

tencia, independiente por completo de nuestra mente, y reaccionamos ante él, como normalmente lo hacemos, con deseo, odio, miedo, etcétera.

Si, *mientras soñamos*, intentamos comprobar si el mundo que experimentamos es real o no, palpando, por ejemplo, los objetos que nos rodean o preguntándoselo a las personas de nuestro sueño, lo más probable es que recibamos una respuesta que corrobore la realidad que envuelve a nuestro sueño. De hecho, la única manera de saber con certeza que estamos soñando es despertarnos. Entonces nos daremos cuenta al instante y sin ninguna duda, de que el mundo que vivíamos en nuestro sueño era ilusorio, y nada más que una mera apariencia en nuestra mente. Una vez despiertos resulta evidente que nuestras experiencias oníricas no existen por su propio lado, sino que dependen de nuestra mente. Por ejemplo, si soñamos con un elefante, *el elefante del sueño* es meramente una apariencia en nuestra mente y no puede hallarse en nuestra habitación ni en ningún otro lugar.

Si analizamos con cuidado, reconoceremos que nuestro mundo de vigilia existe de una manera similar al modo en que existe el mundo onírico. Así como el mundo onírico, también nuestro mundo de vigilia se nos presenta vívido, y parece que tiene su propia existencia independiente de la mente. Y así como en el sueño, también creemos que esta apariencia es real y reaccionamos con deseo, odio, miedo... De manera semejante, si, superficialmente, ponemos a prueba nuestro mundo de vigilia, tal como lo hicimos con nuestro mundo onírico –para ver si realmente existe o no del modo en que lo parece–, recibiremos de nuevo una ratificación aparente de nuestra idea. Si palpamos los objetos que nos rodean, nos parecerá que son bastante sólidos y reales; y si interrogamos a otras personas, nos contestarán que están viendo los mismos objetos, de igual modo que los vemos nosotros. Sin embargo, no deberíamos aceptar esta ratificación aparente de la existencia inherente de los objetos como concluyente, puesto que este tipo de pruebas no pudo revelar la naturaleza real de nuestro mundo onírico. Para entender la verdadera naturaleza de nuestro mundo de vigilia, hemos de investigar y meditar profundamente, utilizando el tipo de análisis anteriormente descrito. Cuando lleguemos a comprender la vacuidad por estos medios, entenderemos que los objetos, tales como nuestro cuerpo, no existen por su propio lado. Así, como el elefante onírico, son meras apariencias de nuestra mente. A pesar de todo, nuestro mundo

Manyhushri

funciona siguiendo sus propias reglas establecidas según las leyes de causa y efecto, tal como nuestro mundo onírico funciona a su manera.

La experiencia de comprender la vacuidad se puede comparar, pues, con la de despertar. Una vez que comprendamos la vacuidad, veremos con claridad y sin ninguna duda, que el mundo que experimentábamos antes de ello era ilusorio y falso. Creíamos que tenía su propia existencia; pero, una vez comprendida la vacuidad, comprobamos que es completamente vacío de existencia inherente y que depende de nuestra mente. De hecho, a Buddha, a veces se le llama el Ser Despierto, porque ha despertado del *sueño* de la ignorancia.

En las escrituras de Buddha, la vacuidad de la existencia inherente se compara a menudo con el espacio. Se suele decir que vemos el espacio, pero normalmente no analizamos qué tipo de espacio es el que vemos; nos quedamos satisfechos con el mero nombre de "espacio". Si investigamos con el fin de hallar lo que estamos viendo realmente cuando decimos que vemos el espacio, no podremos hallar nada, es simplemente vacío. De manera análoga, si no nos quedamos satisfechos con el mero nombre de "mi cuerpo", sino que intentamos descubrir qué tipo de cuerpo vemos, descubriremos que no podemos ver nada de él. Nuestro cuerpo es también vacío, vacío de existencia inherente.

Aunque hablamos de un espacio vacío, la vacuidad del espacio a que normalmente nos referimos no es la misma que la vacuidad de nuestro cuerpo. No obstante, el espacio vacío es el mejor ejemplo para ayudarnos a entender el significado de la profunda vacuidad. Para beneficiarnos de este ejemplo necesitamos comprender con claridad el significado de "espacio" (tib.*nam mkha*).

Hay dos tipos principales de espacio: el espacio producido y el espacio no-producido. El producido es el espacio visible que podemos ver dentro de una habitación o en el cielo. Este espacio se oscurece por la noche y esclarece durante el día; y, puesto que experimenta este tipo de cambios es un fenómeno impermanente y podemos verlo con nuestros ojos. La propiedad característica del espacio no-producido es que no obstruye objetos. Por ejemplo, si *hay espacio* en una habitación, allí podemos, sin obstrucción, colocar objetos. De manera similar, los pájaros pueden volar a través del espacio del cielo porque carece de obstrucción; ¡mientras que no pueden volar a través de una montaña! Por lo tanto,

decimos que el espacio no-producido carece o es vacío de contacto obstructor. Esta mera carencia o vacuidad del contacto obstructor es el espacio no-producido. Puesto que el espacio no-producido es la mera ausencia del contacto obstructor, no sufre un cambio momento tras momento y es, en consecuencia, un fenómeno permanente. Mientras que el espacio producido es visible y bastante fácil de entender, el espacio no-producido es una mera ausencia y es bastante más sutil. No obstante, una vez que entendamos el espacio no-producido, encontraremos más fácil entender la vacuidad.

El espacio no-producido es una negación o fenómeno negativo[30]. Una negación es un fenómeno que se comprende a través de la eliminación explícita de su objeto de negación, por la mente que aprehende el fenómeno. En el caso del espacio no-producido el objeto de negación es el contacto obstructor, y la mente que explícitamente elimina su objeto de negación, comprende el espacio. Es más, el espacio no-producido es una negación no-afirmante, lo que significa que es comprendido por una mente a través de la eliminación de su objeto de negación, sin que esa mente comprenda otro objeto positivo en su lugar. La mente que comprende el espacio no-producido niega el contacto obstructor; pero no afirma ningún otro fenómeno. Por el contrario, algunos fenómenos son negaciones afirmantes. Una negación afirmante es un fenómeno que se entiende con una mente que elimina explícitamente el objeto de negación del fenómeno y que, indirectamente, comprende un fenómeno positivo. Una negación afirmante sería, por ejemplo: su mejor colega no es una mujer; puesto que la mente que entiende que su mejor colega no es una mujer, se da cuenta de forma indirecta de que es un hombre. Por otro lado, el espacio permanente no implica ningún fenómeno positivo: es la mera ausencia del contacto obstructor.

Así como el espacio no-producido, todas las vacuidades son también negaciones no-afirmantes. Por ejemplo, la vacuidad de nuestro cuerpo es la mera carencia o ausencia de su existencia inherente, y no se implica ningún otro objeto. Así, la mente que comprende la vacuidad de nuestro cuerpo elimina solamente el objeto de negación (es decir, la existencia inherente de nuestro cuerpo), sin entender ningún otro fenómeno positivo. La negación no-afirmante que es la mera ausencia de la existencia inherente de nuestro cuerpo, es la vacuidad del mismo.

El espacio no-producido y la vacuidad son, ambos, negaciones no-afirmantes; pero sus objetos de negación son dife-

rentes. El objeto de negación del espacio es el contacto obstructor, mientras que el objeto de negación de la vacuidad es la existencia inherente. Debido a que el espacio no-producido y la vacuidad difieren solamente en sus objetos de negación, el entender el espacio no-producido viene a ser una gran ayuda para lograr una comprensión de la vacuidad.

Para entender el espacio no-producido, debemos conocer primero su objeto de negación: el contacto obstructor; que no es difícil de llegar a comprender, ¡hasta los insectos parecen conocerlo! Por ejemplo, un insecto andará sobre una mesa durante tanto tiempo como pueda sentir el contacto obstructor de su superficie, pero se dará la vuelta al llegar al borde donde el contacto obstructor desaparece. Da la impresión de que el insecto conoce lo que es el contacto obstructor y, por ello, puede reconocer su ausencia. Si nosotros entendemos lo que se quiere decir por contacto obstructor y sabemos que el espacio no-producido no es más que la mera ausencia de éste, entonces reconoceremos el significado del espacio no-producido. De manera similar, si queremos comprender la vacuidad, debemos entender primero su objeto de negación: la existencia inherente. Por ejemplo, en el caso de la vacuidad del cuerpo, el objeto de negación es la existencia inherente del mismo. En otras palabras, el objeto a negar es un cuerpo que existe inherentemente. Por consiguiente, para ser capaces de entender la vacuidad del cuerpo, debemos primero familiarizarnos con la apariencia y las características de un cuerpo con existencia inherente, de modo que veamos claro cuál es el objeto que niega la mente que comprende la vacuidad.

Un cuerpo con existencia inherente sería un cuerpo independiente de los demás fenómenos, incluyendo la mente que lo aprehende. Si analizamos con cuidado, descubriremos que, de momento, nos parece que el cuerpo existe de esta manera. De hecho, cualquier cosa que aparece a la mente de un ser ordinario, aparece por fuerza como si fuera inherentemente existente, y por esta razón todas las mentes de los seres ordinarios son erróneas. Hasta que no realizamos la vacuidad, nos aferramos fuertemente a nuestro cuerpo, generando el pensamiento de "mi cuerpo"; y este cuerpo vivido que se nos aparece en la mente es, en ese momento, un cuerpo con existencia inherente. Nuestra mente errónea cree que este cuerpo existe realmente y, como resultado de ello, nos aferramos a él desarrollando un fuerte apego. Entonces, estimamos a este cuerpo, nos preocupamos por él

y por su causa cometemos numerosas acciones. De hecho, este cuerpo no existe de ningún modo. Así pues, el cuerpo que percibimos normalmente y al que nos aferramos como "mi cuerpo" es el objeto mismo de negación. El cuerpo, al que nos aferramos, no existe; pero necesitamos *comprender* que no existe.

A pesar de que el cuerpo con existencia inherente no existe en lugar alguno, *la imagen genérica* de un cuerpo con tales características, sí existe. Una imagen genérica[31] es la imagen mental de un objeto que aparece en nuestra mente conceptual cada vez que pensamos en él. Por ejemplo, si pensamos en nuestra madre, nos vendrá a la mente una imagen vívida y característica de ella. Esta imagen que aparece, es la imagen genérica de nuestra madre. No obstante, para percibir la imagen genérica de un objeto, no es necesario que este objeto exista. Por ejemplo, se nos puede presentar con viveza en la mente la imagen genérica de un unicornio; pero, aunque esta imagen genérica existe, el unicornio en sí no existe. De manera similar, cuando sea que pensemos en nuestro cuerpo, en la mente conceptual se nos aparecerá la imagen genérica de un cuerpo con existencia inherente, pero es la imagen de algo totalmente inexistente. A pesar de ello, antes de que comprendamos correctamente la vacuidad de nuestro cuerpo, debemos identificar con precisión el cuerpo inherentemente existente, que es el objeto de negación. Por lo tanto, cuando meditamos hemos de adquirir una gran familiaridad con la imagen genérica de este cuerpo, tal y como se nos aparece.

Los tratados filosóficos budistas muestran que el objeto de negación de la vacuidad es la existencia inherente. No obstante, si creemos que negamos la existencia inherente, pero no negamos ese cuerpo vívido que normalmente se nos aparece en nuestra mente, aún no hemos encontrado el objeto correcto de negación. El objeto correcto de negación es precisamente el cuerpo al que por lo común nos aferramos como "mi cuerpo" y que nos parece que tiene su propia existencia, independiente de sus partes. Por lo que, si decimos que negamos la existencia inherente, pero no negamos el cuerpo que normalmente se nos aparece, estamos negando la existencia inherente sólo *de palabra.*

Cuando se dice que el cuerpo vívido que normalmente percibimos, no existe, es posible que alguien lo entienda mal y piense que se niega por completo la existencia de los fenómenos. Es, como vemos, muy importante que reflexionemos

sobre este tema profundamente y con aguda sabiduría. Debemos identificar con precisión el objeto de negación de la vacuidad. Si el objeto que negamos es demasiado extenso, negaremos algo que de hecho existe y, por consiguiente, caeremos en el extremo de la inexistencia. Este sería el caso si negáramos que nuestro cuerpo no existe de ningún modo. Por otra parte, si el objeto que se niega es demasiado limitado, seguiremos aceptando un grado de existencia inherente y, por lo tanto, caeremos en el extremo de la existencia. Por ejemplo, si negamos que el cuerpo es independiente de sus partes, pero afirmamos que posee su propia naturaleza inherente, aún queda un objeto por negar, y habremos caído en el segundo extremo[32].

La visión correcta de la vacuidad rehuye ambos extremos y, por ello, a la vacuidad se la denomina el camino medio. Se rehuye del extremo de la inexistencia porque la visión correcta de la vacuidad acepta la existencia de los fenómenos que son meramente imputados en dependencia de unas bases válidas de imputación. Se rehuye del extremo de la existencia porque la visión correcta de la vacuidad niega por completo todos los vestigios de existencia inherente o independiente.

Si deseamos entender la vacuidad claramente, sin ningún error, y poseemos ya un entendimiento básico de las enseñanzas budistas, entonces, sobre estas bases, es muy importante practicar la purificación y acumulación de méritos; habiendo preparado nuestra mente de este modo, si luego estudiamos y meditamos sobre la vacuidad con constancia, podremos albergar la esperanza de que alcanzaremos una comprensión correcta de la misma.

Si bien debemos esforzarnos en desarrollar una nueva comprensión de la vacuidad, es importante entender que la vacuidad misma no es una creación o un acontecimiento nuevo. No es el producto de un análisis filosófico ni una invención de Buddha. La vacuidad ha sido, desde un principio, la naturaleza verdadera de todos los fenómenos. Nuestro cuerpo, por ejemplo, siempre ha sido vacío de existencia inherente; nunca hubo un tiempo en el que nuestro cuerpo o cualquier otra cosa existiera de forma inherente. A pesar de que la vacuidad ha sido siempre la verdadera naturaleza de los fenómenos, para comprenderla necesitamos recibir instrucciones sobre ella y por esta razón Buddha reveló los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría.*

Es muy conveniente que nos esforcemos por llegar a en-

tender la vacuidad de los fenómenos porque todos los problemas y sufrimientos que nosotros mismos y los demás seres sintientes experimentamos tienen su origen en la visión errónea de la realidad. Por culpa de nuestra ignorancia sobre la verdadera naturaleza de los fenómenos, desarrollamos la mente conceptual que sostiene que éstos tienen una existencia inherente. Esta mente se conoce como el aferramiento propio, ya que aprehende o se aferra a los fenómenos como si tuvieran una entidad propia o entidad inherentemente existente. La mente del aferramiento propio hace surgir todas las demás perturbaciones mentales, tales como el odio y el apego, y es la causa raíz de todo sufrimiento e insatisfacción. Por lo tanto, si deseamos liberarnos del sufrimiento, hemos de eliminar nuestro aferramiento propio.

Para comprender la vacuidad y eliminar nuestro aferramiento propio, debemos recibir primero las instrucciones correctas y luego meditar sobre el modo en que nuestro cuerpo y los demás fenómenos son vacíos de existencia inherente. En primer lugar, hemos de aplicarnos en la meditación analítica investigando con sabiduría para ver si podemos o no encontrar nuestro cuerpo. ¿Es este cuerpo al que estimo como "mi cuerpo" lo mismo que sus partes? ¿Son mi cabeza, mis brazos, etc., mi cuerpo? ¿Es posible encontrar un cuerpo que sea diferente de sus partes? Por medio de este tipo de investigaciones descubriremos que no podemos hallar nuestro cuerpo. Si tenemos éxito en la meditación analítica, la apariencia de nuestro cuerpo se desvanecerá y surgirá la apariencia de un *vacío*. Esta vacuidad es la vacuidad de la existencia inherente de nuestro cuerpo. Hemos de intentar mantener la imagen genérica de esta vacuidad sin distracciones en una meditación de emplazamiento[33] . Si comenzamos a perder la imagen genérica de la vacuidad, recordaremos las razones utilizadas para establecer la vacuidad del cuerpo y restablecer, por consiguiente, nuestro objeto de meditación. A través de esta meditación lograremos familiarizarnos con la vacuidad y reforzaremos nuestra comprensión.

Al principio, durante nuestras meditaciones sobre la vacuidad no nos preocupemos de caer en el extremo de la inexistencia, porque durante la meditación no realizamos acciones físicas ni verbales. Es cuando estamos fuera de la sesión de meditación y realizando diversas actividades, que necesitamos tener cuidado de no caer en este extremo. Sin embargo, si identificamos correctamente el objeto de negación de la vacuidad, no correremos el peligro de desarrollar

Vajrapani

ideas extremas. Hemos de saber que nuestro cuerpo no existe inherentemente; pero que sí existe convencionalmente. La naturaleza convencional de nuestro cuerpo se explicará en el siguiente capítulo.

Si durante nuestra meditación sobre la vacuidad surge cualquier duda o vemos cualquier contradicción, deberíamos discutirla más tarde con un un Maestro cualificado o con amistades con experiencia. En el Tíbet, cuando un Lama daba instrucciones sobre la vacuidad y otros temas, los estudiantes solían escucharlo atentamente y luego, durante unos días, se dedicaban a meditar en las enseñanzas recibidas. Más tarde, describían sus experiencias al Lama y discutían cualquier problema que les hubiera surgido. De esta manera, clarificadas las dudas, los estudiantes volvían de nuevo a sus meditaciones. Este es el modo en que deberíamos intentar adiestrarnos en la vacuidad. Si abrigamos dudas, o no podemos aceptar lo que se nos ha expuesto, deberíamos discutirlo con otros. Así, nuestro entendimiento será cada vez más claro. No deberíamos guardar dudas ocultas dentro de nuestros corazones, ¡lo que necesitamos en nuestros corazones es sabiduría y no incertidumbre!

A través de recibir las instrucciones, contemplando y meditando su significado, comprenderemos que nuestro cuerpo y las demás formas no pueden hallarse tras una investigación. Esta inexistencia es la vacuidad de la existencia inherente de nuestro cuerpo e indica que nuestro cuerpo no existe objetivamente por su propio lado. Nuestro cuerpo es solamente una mera aprehensión de la mente, una mera apariencia de la mente. Al percibir esta apariencia, decimos "mi cuerpo"; pero si no estamos satisfechos con el mero nombre de "mi cuerpo", sino que intentamos encontrar un cuerpo que exista por su propio lado, fracasaremos por completo. Por medio de meditar sobre la vacuidad de la manera en que se ha descrito, nuestras perturbaciones mentales, como el apego hacia nuestro cuerpo, serán subyugadas. De manera similar, si tenemos problemas porque sentimos un fuerte deseo hacia los cuerpos de los demás, podemos contemplar cómo éstos son también vacíos de existencia inherente, y de este modo reducir el deseo.

Mejorando nuestro entendimiento de la vacuidad, construimos la base para alcanzar la felicidad última. Aunque seamos pobres o ricos, hermosos o feos, con la sabiduría que comprende la vacuidad, podemos solucionar todos nues-

tros problemas y satisfacer todos nuestros deseos. Si nos aplicamos con constancia en la meditación sobre la vacuidad, lograremos gradualmente la libertad de todo el sufrimiento, al erradicar su causa: la ignorancia. Luego, ¡incluso si deseamos sufrimientos, no podremos experimentarlos! Si desarrollamos la sabiduría que comprende la vacuidad, seremos como un rey, y nuestra sabiduría será como el gabinete de sus ministros. Así como los ministros colman todos los deseos del rey, así también nuestra sabiduría que comprende la vacuidad satisfacerá todos nuestros deseos.

A pesar de que se ha tomado el cuerpo como la base sobre la cual establecer la vacuidad, todas las demás formas y, sin duda, todos los fenómenos son, del mismo modo, vacíos de existencia inherente. Para comprender que todos los fenómenos son vacíos de existencia inherente, no es necesario reconocer la vacuidad de los fenómenos, uno por uno. Si entendemos la vacuidad correctamente utilizando unas bases determinadas, tales como nuestro cuerpo, podemos comprender sin dificultad la vacuidad de los demás fenómenos cambiando las bases de la vacuidad.

En resumen, las palabras de Avalokiteshvara "la forma es vacía" nos enseñan que toda forma es vacía de existencia inherente, siendo esta vacuidad la primera profundidad de la forma: la profundidad última. Sin comprender esta profundidad no es posible lograr una libertad completa del sufrimiento ni la iluminación total. Así, Avalokiteshvara indica que la práctica principal de la perfección de la sabiduría durante los caminos mahayanas de la acumulación y de la preparación, es la meditación sobre la vacuidad. En estos dos caminos, hemos de comprender la vacuidad inferencialmente utilizando el tipo de razonamiento descrito en este capítulo.

5 LOS CAMINOS DE LA ACUMULACION Y DE LA PREPARACION (2)

En el capítulo anterior se ha dado una explicación sobre la primera profundidad de la forma conforme a lo expuesto en el sutra, con las palabras "la forma es vacía". A través de esta presentación de la primera profundidad, la naturaleza última de la forma queda revelada. La parte siguiente de la respuesta de Avalokiteshvara presenta las tres profundidades restantes de la forma y así se revela su naturaleza convencional.

La meditación sobre la segunda profundidad del agregado de la forma (15)

«La vacuidad es forma.»

Mientras que la primera profundidad de un fenómeno es la vacuidad de su existencia inherente, la segunda profundidad es que el fenómeno es una manifestación de la vacuidad. La segunda profundidad es llamada "convencional" porque es parte de la naturaleza convencional del fenómeno.

A pesar de que la segunda, tercera y cuarta profundidades son, todas, partes de la naturaleza convencional de los fenómenos, se las denomina "profundidades" porque constituyen la naturaleza convencional *sutil* de los fenómenos, que es incluso más difícil de comprender que su naturaleza última. Es más, no es posible lograr un entendimiento perfecto y completo de la profunda vacuidad sin haber comprendido antes la naturaleza convencional sutil de los fenómenos.

Para entender lo que se quiere decir con las naturalezas

últimas y convencionales de los fenómenos necesitamos saber lo que se quiere dar a entender por las dos verdades: la última y la convencional. Las dos verdades son objetos verdaderos o fenómenos y no meros principios o leyes filosóficas abstractas. De hecho, todo fenómeno que existe es o bien una verdad última o bien una convencional; pero ningún fenómeno puede ser ambas.

"Verdad última" y "vacuidad de la existencia inherente" son sinónimos: todo aquello que sea una verdad última es una vacuidad de existencia inherente, y todo aquello que es una vacuidad de existencia inherente es una verdad última. La vacuidad de existencia inherente de nuestro cuerpo y la de este libro son dos ejemplos de verdades últimas. Todas las verdades últimas son iguales en el sentido de que son vacuidades de existencia inherente; pero difieren en cuanto a las bases de la vacuidad, el objeto que es vacío.

Una vacuidad es llamada una verdad última (tib. *don dam bden pa*), literalmente "un sagrado objeto verdad", porque la vacuidad es ambos, un objeto sagrado y una verdad. Es un objeto sagrado porque la realización de la vacuidad abre la puerta de la liberación –podemos conocer muchos otros fenómenos, pero si no conocemos la vacuidad seremos incapaces de lograr la liberación–. Una vacuidad es llamada una verdad porque su apariencia ante la percepción directa se corresponde con su modo de existencia. En la mente que comprende una vacuidad directamente, lo único que aparece es la vacuidad; la existencia inherente no aparece en absoluto. Así pues, cuando se comprende la vacuidad directamente, ésta no aparece falazmente como si tuviera existencia inherente. Y, puesto que su apariencia no nos engaña, la vacuidad es una verdad.

Todos los fenómenos que existen, a excepción de la vacuidad, son verdades convencionales. Por ejemplo, nuestro cuerpo y este libro son dos verdades convencionales. A diferencia de las verdades últimas, que son todas vacuidades, las verdades convencionales son extremadamente diversas porque incluyen todos los objetos de conocimiento a excepción de la vacuidad. Las verdades convencionales no son verdades auténticas de la manera en que lo son las verdades últimas, ya que su modo aparente de existir no se corresponde con el verdadero: las verdades convencionales parecen ser inherentemente existentes; pero, en realidad, son vacías de existencia inherente. Puesto que sus apariencias son delusorias, las verdades convencionales son, de hecho, falsedades

más que verdades. No obstante, se las denomina así porque son verdad respecto a las convenciones de la gente ordinaria o común; esto es, de las personas que no comprenden la vacuidad directamente. Las verdades convencionales son verdades respecto al parecer de la gente ordinaria porque, a pesar de que son delusorias considerando su modo de existencia, no lo son teniendo en cuenta sus funciones y características convencionales. Por ejemplo, la mesa que una mente exacta aprehende es una verdad convencional, y podemos utilizarla para colocar objetos y realizar las demás funciones de una mesa. Los objetos que son falsos según el punto de vista de la gente común, tal como lo es una mesa vista por alguien que esté alucinando, no son verdades convencionales. Son fenómenos inexistentes y no se puede depender de ellos para realizar las funciones que parecen poseer.

El término que ha sido traducido por verdad convencional (tib. *kun rdzob bden pa*) puede traducirse también como "verdad para un ofuscado". Aquí "ofuscado" se refiere al aferramiento propio –la mente que concibe los fenómenos como si fueran inherentemente existentes–. Todos los fenómenos, excepto las verdades últimas, se denominan verdades para un ofuscado porque son ciertas respecto a la mente de aferramiento propio; parece que son independientes y la mente de aferramiento propio considera estas apariencias como si fueran verdad. No obstante, no se puede deducir que esta mente aprehenda y establezca las verdades convencionales. El objeto que considera el aferramiento propio es un objeto inherentemente existente, como por ejemplo, un cuerpo con existencia intrínseca y, según ya se ha explicado, un objeto con tales características no existe en lugar alguno. El objeto que aprueba el aferramiento propio es un fenómeno inexistente y, por consiguiente, no es una verdad convencional. Las verdades convencionales, al igual que las verdades últimas, se establecen por medio de una mente exacta y la mente de aferramiento propio no lo es. De este modo, un objeto convencional es llamado una verdad para un ofuscado, no porque la mente de aferramiento propio establezca el objeto, sino porque concibe con ignorancia que su aparente existencia inherente es verdad.

Como se desprende de lo anteriormente expuesto, es importante distinguir entre las verdades convencionales y los fenómenos inexistentes. Un ejemplo tradicional de estos últimos es el cuerno en la cabeza de una liebre. Aunque *puede parecer* que las orejas de una liebre son cuernos, y *podemos*

concebir la idea de una liebre con cuernos, sabemos que esta apariencia es errónea y su concepción es falsa. Ninguna mente exacta establece un cuerno en la cabeza de una liebre y, por consiguiente, es más un fenómeno inexistente que una verdad convencional (o última). Del mismo modo, a pesar de que objetos inherentemente existentes aparecen en la mente y son objetos conceptuales, son totalmente inexistentes; y, por lo tanto, no son verdades convencionales.

Así pues, cuando se dice que una mesa es una verdad convencional, se refiere a la mesa aprehendida por una mente exacta; no quiere decirse que la mesa inherentemente existente que aparece en la mente de los seres ordinarios sea una verdad convencional. Por ejemplo, si percibimos una mesa con una consciencia visual exacta, a menos que seamos un ser totalmente iluminado, la mesa *aparecerá* ante nuestra consciencia visual como si tuviera existencia inherente. Sin embargo, nuestra consciencia visual no *aprehende* que la mesa es inherentemente existente; simplemente aprehende la mesa misma. Esta es una verdad convencional y existe (pero no inherentemente). Es probable que después de desarrollar la consciencia visual exacta que percibe sólo la mesa en sí, desarrollemos una consciencia mental conceptual que aprehenda la mesa como si fuera inherentemente existente. Esta es una mente conceptual del aferramiento propio. Es una mente inexacta y el objeto al que se aferra es un fenómeno inexistente.

Consideremos ahora lo que se quiere decir con la naturaleza última y la naturaleza convencional de los fenómenos. La naturaleza última de un fenómeno es la vacuidad de su existencia inherente y, puesto que es una vacuidad, es una verdad última. La naturaleza convencional de un fenómeno es su naturaleza del modo en que una mente exacta lo establece; pero excluyendo las vacuidades de existencia inherente. Ya que la naturaleza convencional se establece mediante una mente exacta, es un fenómeno existente; y puesto que es un fenómeno existente, pero no una vacuidad, es una verdad convencional. Tomemos una mesa como ejemplo para ilustrar el significado de estas dos naturalezas: la vacuidad de existencia inherente de la mesa es su naturaleza última; la mesa misma y su forma, color, etc., constituyen su naturaleza convencional. Así como la mesa, todo fenómeno posee también una naturaleza última y una naturaleza convencional. La primera es una verdad última y la segunda es una verdad convencional.

La naturaleza convencional de un objeto puede tener muchos aspectos. Algunos de ellos pueden conocerse simplemente a través de una percepción sensorial directa, tales como su forma y color; otros, como su impermanencia, son más difíciles de comprender; y algunos otros pueden conocerse solamente tras haber comprendido su naturaleza última. Estos aspectos de la naturaleza convencional de un objeto que no pueden comprenderse sin haber entendido primero su naturaleza última, constituyen su naturaleza convencional *sutil.*

Como ya se ha mencionado, la profundidad convencional, la segunda de las cuatro profundidades, es que el fenómeno es una manifestación de la vacuidad, y constituye una parte de la naturaleza convencional sutil del fenómeno. Forma parte de la naturaleza convencional y no de la última porque no es una vacuidad, por ello se trata de una verdad convencional y no de una verdad última. Forma parte de la naturaleza convencional *sutil* de los fenómenos porque no podemos llegar a entender que éstos son manifestaciones de la vacuidad sin haber comprendido antes que son vacíos de existencia inherente.

En las escrituras se hacen muchas referencias a los fenómenos como la manifestación de la vacuidad. Por ejemplo, en su *Canción de Vacuidad,* Changkya Rolpay Doryhe dice:

> Los diversos aprehensores y (objetos) aprehendidos
> son la manifestación de la madre.
> El nacimiento, la muerte y estos cambios, son las
> falsedades de la madre.

Aquí "madre" se refiere a la vacuidad y "falsedades" alude a las falsas apariencias de las verdades convencionales.

Cuando Avalokiteshvara afirma que "**la vacuidad es forma**", está declarando la segunda profundidad de la forma –que la forma es una manifestación de la vacuidad–. ¿Qué quiere decir que la forma sea una manifestación de la vacuidad? Hemos visto que la naturaleza última de nuestro cuerpo es su vacuidad de existencia inherente. Cuando intentamos buscar nuestro cuerpo, no podemos encontrar nada que exista por su propio lado; hay una ausencia completa o vacuidad de existencia inherente. No obstante, aún el cuerpo se aparece a la mente desde su vacuidad. Podemos decir, por lo tanto, que nuestro cuerpo es una manifestación de su propia vacuidad. Esto implica que nuestro cuerpo no está separado de su vacuidad, sino que es una apariencia que surge de ella.

La relación entre nuestro cuerpo y su vacuidad puede ilustrarse tomando el ejemplo de una moneda de oro. La naturaleza subyacente de la moneda es el oro. Es el oro mismo lo que aparece con la forma de una moneda. Es evidente que la moneda que vemos no está separada del oro y no podría existir sin él. Podemos determinar, pues, que la moneda es una manifestación de su oro. En esta analogía, el oro representa la vacuidad de nuestro cuerpo y la moneda el cuerpo mismo. Así como la moneda es una manifestación de su oro, nuestro cuerpo es una manifestación de su vacuidad de existencia inherente.

Consideremos otra ilustración, un tanto más sutil, de la relación entre nuestro cuerpo y su vacuidad. Cuando el cielo está completamente claro, lo vemos azul. Sabemos que la naturaleza propia del cielo no es mas que un vacío[34] , así como lo es la del espacio que nos rodea. Sin embargo, cuando miramos al cielo vemos algo "azul", y lo señalamos como si fuera el cielo. Podemos decir, por lo tanto, que el azul que vemos directamente es una manifestación del cielo vacío. Así pues, del cielo vacío se manifiesta el azul. De manera análoga, de la vacuidad de la forma se manifiesta la forma. E igualmente, todos los fenómenos son manifestaciones de su vacuidad.

Para llegar a entender la segunda profundidad es conveniente comprender que todos los fenómenos son una "mera apariencia". El uso de la palabra "mera" descarta toda posibilidad de existencia inherente. Nuestro cuerpo se nos aparece vívido en nuestra mente; sin embargo, como ya hemos comprobado, si buscamos un cuerpo que exista por su propia parte y que haga surgir esa apariencia, no lo encontraremos. ¿De qué manera, entonces, existe nuestro cuerpo? Nuestro cuerpo es imputado por la mente en dependencia de unas bases apropiadas. La base apropiada sobre la cual imputar nuestro cuerpo es la apariencia ante una mente de las partes que lo componen: cabeza, piernas, brazos, etc. En este contexto, "apariencia" no significa sólo la apariencia ante la consciencia visual, sino que incluye también los sonidos de nuestro cuerpo que capta la consciencia auditiva, las sensaciones táctiles que siente la consciencia del cuerpo al tocar sus diferentes partes, etc. Se imputa nuestro cuerpo sobre las bases de esta compleja amalgama de apariencias en la consciencia. Si intentamos encontrar un cuerpo que sea algo más que estas meras apariencias en la mente, no lo conseguiremos. Por lo que, podemos afirmar que nuestro cuerpo es una mera apariencia.

Todas las demás formas existen de la misma manera. Por ejemplo, el color rojo aparece vívido ante nuestra conciencia visual; pero si intentamos encontrar un color rojo que sea algo más que esta mera apariencia, no podremos encontrarlo. Si investigamos el color rojo científicamente, podemos inferir que se trata de una cierta frecuencia de radiación electromagnética; pero si hacemos una investigación más amplia, veremos que la radiación electromagnética no existe por su propio lado. Es, asimismo, una mera apariencia en nuestra mente.

Para ilustrar cómo la forma es una mera apariencia, tomemos como ejemplo el arco iris. Bajo ciertas condiciones, en el cielo sale un arco iris. Al observador le parece como si el arco iris poseyera un cierto tamaño, forma y posición en el espacio. Diríase que tiene su propia existencia y está, quizás, a unos dos o tres kilómetros de distancia. Sin embargo, sabemos que si nos trasladamos a la ubicación aparente del arco iris, allí no encontraremos rastro alguno del mismo. Podemos aseverar que el arco iris es una mera apariencia y no puede encontrarse tras una investigación. A pesar de que otros objetos, tales como nuestro cuerpo, parecen tener una existencia más concreta, si investigamos minuciosamente, descubriremos que ellos, también, son una mera apariencia.

A través de nuestra experiencia sabemos, pues, que la apariencia del arco iris es delusoria. Da la impresión de que posee su propia existencia independiente; pero sabemos que depende del sol, de la lluvia y de la posición del observador. Si éste se mueve, el arco iris se mueve; si una nube se pone delante del sol, el arco iris se desvanece. Siempre que aceptemos que el arco iris es solamente una apariencia que surge en dependencia de ciertas causas y condiciones, podremos aceptar su existencia y comportarnos de un modo apropiado. No obstante, si nos aferramos a la idea de que el arco iris existe independiente de nosotros, y que está fijo en el espacio tal y como aparenta, puede ser que nos dediquemos a la búsqueda del "final del arco iris" y, entonces, experimentemos solamente frustración.

Lo mismo puede decirse, en general, de todas las formas y fenómenos. Si los aceptamos como meras apariencias, estableceremos su existencia y nos relacionaremos con ellos de un modo apropiado, sin experimentar ningún problema. Si, por el contrario, nos aferramos a los fenómenos como si existieran inherentemente de la manera en que lo parecen, tendremos problemas y frustraciones constantes. Así como

por nuestra propia experiencia podemos conocer la naturaleza real del arco iris, a través del estudio y de la contemplación seremos capaces de entender también la naturaleza convencional sutil de la forma y de los demás fenómenos, y comenzar a relacionarnos con ellos de la manera apropiada.

Otro aspecto de la naturaleza convencional sutil de los fenómenos es que éstos son meros nombres. No quiere decirse que el nombre de un fenómeno sea el fenómeno mismo. Un nombre es un sonido, como el sonido que se emite al decir "mi cuerpo". Es obvio que este sonido y nuestro cuerpo no son la misma cosa, puesto que nuestro cuerpo puede sentarse y el sonido no. No obstante, si buscamos ese cuerpo que existe en sí mismo como "mi cuerpo", independiente de su nombre, no podremos encontrarlo. Las partes de nuestro cuerpo aparecen ante nuestra consciencia y, en dependencia de ellas, imputamos el nombre de "mi cuerpo". Si no se le hubiera dado este nombre, el fenómeno "mi cuerpo" no existiría. Sin nombrar a "mi cuerpo", las partes de nuestro cuerpo, tales como "mi cabeza", existirían –siempre que hubieran sido nombradas–; pero tal fenómeno como "mi cuerpo" no existiría. Es en este sentido que los fenómenos son meros nombres.

Tomemos, de nuevo, un ejemplo que pueda ayudarnos a entender este punto. Podemos imaginar un comité formado por un cierto número de miembros, uno de los cuales se llama Juan. Supongamos que hoy Juan ha sido eligido como Presidente del comité. De ahora en adelante, le llamarán "Sr. Presidente" y los demás miembros del comité le considerarán como tal. El Juan de ayer no era Presidente, mientras que el Juan de hoy sí lo es; pero por su propio lado no ha habido ningún cambio específico. Juan es ahora el Presidente simplemente porque así lo ha nombrado el comité. Si intentamos encontrar algo que por su propia parte sea inherentemente un presidente, fracasaremos. El cuerpo de Juan no es el presidente; su mente tampoco y no podemos encontrar nada que sea el Presidente en sí. En este ejemplo, no es difícil entender que el "Presidente" no es más que un nombre. De hecho, si investigamos detenidamente, descubriremos que todos los fenómenos existen de esta manera, como meros nombres. En efecto, en el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Cien Mil Slokas*, Buddha dijo: "Shariputra, has de saber que todos los fenómenos son meros nombres."

Entender que la forma es una mera apariencia y un mero nombre nos ayuda a comprender que es una manifestación

de la vacuidad. Si reconocemos esto, podremos establecer la existencia de la forma sin implicar que exista inherentemente. Podremos, entonces, empezar a entender la naturaleza convencional sutil de la forma y seremos capaces de evitar los dos extremos, de existencia e inexistencia.

El modo en que los Prasangikas establecen la existencia de los fenómenos convencionales está, en realidad, acorde con el modo de ver de las personas ordinarias. Al establecer la existencia de una mesa, por ejemplo, las personas ordinarias se contentan con su apariencia y el nombre de "mesa". Normalmente, no llevan a cabo una investigación para encontrar la *mesa real*. De manera similar, los Prasangikas dicen que los fenómenos son meramente una apariencia en nuestra mente y un mero nombre. Afirman que si intentamos encontrar la *mesa real*, aparte de la mera apariencia y el mero nombre, no lo conseguiremos.

En contraste con la gente ordinaria y con los Prasangikas, otros sistemas filosóficos, incluyendo las escuelas budistas inferiores, afirman que siguiendo una investigación podemos descubrir el *objeto real*. Por ejemplo, algunas escuelas budistas al buscar la mesa entre sus partes, concluyen que el mero conjunto de las partes es la mesa. Dicen que este conjunto es la mesa real y que existe verdaderamente. Según los Prasangikas, esta idea se contradice con la de la gente común porque la mesa que se establece de este modo no es la mesa que normalmente aprehendemos; es una mera elaboración de un análisis filosófico. Los Prasangikas sostienen que no existe tal cosa como un fenómeno verdaderamente existente y, por lo tanto, la mesa que las escuelas inferiores intentan demostrar es, de hecho, inexistente. Por esta razón, Chandrakirti[35] advirtió a las escuelas inferiores: ¡no intentéis debatir con la gente ordinaria porque perderéis!

Aunque los Prasangikas establecen la existencia de los fenómenos convencionales según la visión de la gente ordinaria, su punto de vista sobre la naturaleza última de los fenómenos se contradice con ella. Las personas ordinarias no solamente aceptan la existencia de los objetos que aparecen ante ellas, sino que también aceptan que son inherentemente existentes, tal y como lo parecen. La visión Prasangika es que todos los objetos son vacíos de existencia inherente y, por consiguiente, si se quiere lograr la liberación, debe eliminarse la mente que se aferra a la existencia inherente, a pesar de que ha de aceptarse la existencia de los objetos convencionales. Es más, si deseamos alcanzar la iluminación

total, incluso hemos de eliminar la apariencia de los objetos como siendo inherentemente existentes.

Una vez hemos comprendido que los fenómenos son vacíos de existencia inherente, podemos comenzar a entender su naturaleza convencional sutil meditando sobre ellos como manifestaciones de la vacuidad; para tal fin podemos hacer uso de algunas razones y ejemplos que se dan en este capítulo. Luego, durante nuestras actividades diarias continuaremos considerando que los fenómenos son manifestaciones de la vacuidad. Aunque no seamos capaces de meditar en la vacuidad mientras comemos, trabajamos, hablamos con otras personas, etc., podemos recordar que los objetos que nos rodean son manifestaciones de la vacuidad. Si lo hacemos así, nuestros alimentos, nuestro cuerpo, nuestras amistades, etc., aún se nos aparecerán como si fueran inherentemente existentes, pero no asentiremos a esta apariencia. Seremos capaces de realizar nuestras ocupaciones normales; pero, al mismo tiempo estaremos meditando implícitamente en la vacuidad e incrementando nuestra sabiduría. Si consideramos que todas las cosas son manifestaciones de la vacuidad, nuestra mente se verá naturalmente libre de perturbaciones mentales y nuestras acciones serán virtuosas. Si nos aplicamos sinceramente en esta práctica, nuestras actividades diarias pueden llegar a ser extremadamente significativas.

La vacuidad es un fenómeno permanente, pero su manifestación no ha de serlo forzosamente. Los objetos que funcionan, como nuestro cuerpo, son impermanentes, fenómenos transitorios, que son el resultado de causas pasadas y la causa de efectos futuros. No obstante, todos los objetos de funcionamiento son manifestaciones de la vacuidad. Nuestro cuerpo funciona y cambia momento tras momento; pero no existe por su propia parte, es meramente imputado por el pensamiento. Nuestro cuerpo permanece vacío de existencia inherente en todo momento y de esta vacuidad permanente se nos aparece en su forma de constante transición.

Respecto a las mentes de los Seres Superiores, las verdades convencionales, como nuestro cuerpo, son falsas. Sin embargo, las verdades convencionales son ciertas respecto a las mentes de los seres ordinarios porque su mente de aferramiento propio considera que la aparente existencia inherente de las verdades convencionales es auténtica. Hemos de entender que las formas y demás objetos que aparecen ante nosotros son manifestaciones de su propia vacuidad y meros

nombres; pero funcionan, y a los seres ordinarios les parecen ciertas. Luego, al realizar nuestras actividades diarias, deberíamos quedarnos satisfechos con el mero nombre de los fenómenos, sin profundizar más. En ese momento, no tendría sentido intentar descubrir el fenómeno verdaderamente existente porque tal fenómeno es imposible de hallar.

Si habiendo comprendido la vacuidad, somos capaces de aceptar que los fenómenos son meros nombres y, sobre estas bases, involucrarnos en nuestras diversas actividades, ello indicaría que hemos comprendido la naturaleza convencional sutil de los fenómenos. Entonces, aún podemos decir, por ejemplo, que un objeto en particular es grande o pequeño; pero sabemos que es un mero nombre y no puede encontrarse tras un análisis.

Este entendimiento correcto de la naturaleza convencional sutil de los fenómenos nos permite entender que los fenómenos son vacíos de existencia inherente; pero, que además, desempeñan sus funciones individuales. De esta manera, la naturaleza convencional de los fenómenos y su vacuidad de existencia inherente no se consideran contradictorias sino complementarias. Por ejemplo, comprender la vacuidad de la existencia inherente de nuestro cuerpo nos ayuda a entender que su naturaleza convencional es un mero nombre o una mera apariencia; y darnos cuenta de esto nos ayuda a entender que es vacío de existencia inherente. Es preciso hacer un esfuerzo para comprender las dos verdades de esta manera.

La meditación sobre la tercera profundidad del agregado de la forma (16)

«La vacuidad no es otra que la forma; la forma a su vez no es otra que la vacuidad.»

En la parte siguiente de su respuesta, Avalokiteshvara continúa explicando la naturaleza convencional de la forma, revelando la tercera profundidad. Esta es la profundidad de que las dos verdades son una misma entidad, y es, al igual que la segunda, parte de la naturaleza convencional sutil de los fenómenos. Si comprendemos la tercera profundidad, comprenderemos que la naturaleza convencional y la naturaleza última de un fenómeno son una misma entidad. La tercera profundidad no implica que las dos verdades sean idén-ticas, sino que no existen como entidades separadas.

Maitreya

Así como en el caso de las dos verdades, si dos fenómenos son una misma entidad pero no son idénticos, no aparecen separados a la percepción directa; pero sí lo hacen ante la mente conceptual[36]. Si consideramos algunos ejemplos lo entenderemos mejor.

Nuestro cuerpo y su forma son un ejemplo de dos fenómenos que no son idénticos pero sí son una misma entidad. Es evidente, porque la forma de nuestro cuerpo no puede aparecerse a nuestra percepción directa separada del mismo. Ello indica que los dos son una misma entidad. No obstante, no diríamos que nuestro cuerpo y su forma son fenómenos idénticos, puesto que aparecen diferentes a la mente conceptual. Por ejemplo, concebimos nuestro cuerpo como un fenómeno que tiene un cierto peso, color, olor, etcétera, mientras que su forma, obviamente, no posee estas características. Otro ejemplo de dos fenómenos que sin ser idénticos son una misma entidad es el del fuego y su calor. A pesar de que pueden distinguirse uno de otro, nunca aparecen separados a la percepción directa.

Si consideramos este libro y nuestro cuerpo, ambos aparecen a nuestra percepción directa tan separados como lo son; el libro aparece en un lugar y nuestro cuerpo en otro. Esto indica que el libro y nuestro cuerpo son dos fenómenos de entidades diferentes[37].

El significado de la aseveración de Avalokiteshvara, **"la vacuidad no es otra que la forma; la forma a su vez no es otra que la vacuidad"**, es que la forma y su vacuidad son una misma entidad. Por lo tanto, está revelando la tercera profundidad de la forma. La vacuidad aludida en la aserción de Avalokiteshvara es específicamente la vacuidad de la forma; en general, la forma y la vacuidad de la sensación no son una misma entidad; existen separadamente. Así pues, cuando se dice que las dos verdades son una misma entidad, no significa que todas las verdades últimas y convencionales sean una misma entidad, sino, más bien, que la naturaleza última y la convencional de un fenómeno en particular, como por ejemplo, nuestro cuerpo, son una misma entidad.

Cuando miramos nuestro cuerpo, éste y su forma aparecen simultáneamente a nuestra percepción visual directa. Nunca se nos ocurre pensar que nuestro cuerpo y su forma sean entidades separadas. Sin embargo, nuestro cuerpo y su vacuidad de existencia inherente no aparecen simultáneamente a nuestra percepción directa, a menos que hayamos alcanzado la iluminación total. Esto se debe a que tenemos

fuertes tendencias a concebir nuestro cuerpo y su vacuidad como si fueran entidades completamente distintas. Durante innumerables vidas hemos concebido los fenómenos como inherentemente existentes. Como resultado de esta concepción y de sus impresiones, los fenómenos nos parecen ser inherentemente existentes. Cuando percibimos directamente una forma, como nuestro cuerpo, no solamente aparece la forma ante nosotros, sino también su existencia inherente. Por lo tanto, para los seres ordinarios, la forma y su existencia inherente (en vez de su *vacuidad*) parecen ser una misma entidad.

Cuando se explica la vacuidad, da la impresión de que las dos verdades son fenómenos distintos y separados, como lo son una mesa y una silla. Aun habiendo comprendido la vacuidad, al principio las dos verdades aparecerán directa y simultáneamente en nuestra mente. Esto se debe a que todavía tenemos una mente que considera que ambas verdades son entidades diferentes. Incluso los Bodhisattvas elevados que han eliminado todas las perturbaciones mentales, tienen las impresiones de esa mente y, por consiguiente, ni siquiera ellos pueden comprender las dos verdades directa y simultáneamente. En consecuencia, no son capaces de mantener una meditación estabilizada sobre la vacuidad a la vez que realizan otras acciones del cuerpo, palabra y mente. Cuando los Bodhisattvas efectúan acciones físicas y verbales, se ven obligados a dejar temporalmente la sabiduría que comprende la vacuidad de manera directa, y cuando desean involucrarse en una meditación estabilizada sobre ella, han de abandonar todas las demás actividades. Sólo los Buddhas han eliminado por completo la mente que aprehende las dos verdades como entidades diferentes y sus impresiones. Por este motivo, son capaces de comprender las dos verdades directa y simultáneamente. Por consiguiente, pueden realizar cualquier acción del cuerpo, palabra y mente, y mantener a un tiempo su meditación estabilizada sobre la vacuidad.

¿Cómo podemos comprender que estas dos verdades son una misma entidad? Es imprescindible entender primero que los fenómenos son vacíos de existencia inherente. Como ya se ha mencionado, hasta que no alcancemos la iluminación, la forma nos aparecerá como si fuera inherentemente existente. Si la forma tuviera en realidad este tipo de existencia, tal y como parece, ella y su vacuidad *no* serían una misma entidad. Por lo tanto, antes de que comprendamos la tercera profundidad de la forma, es preciso saber que lo que

aparece ante nosotros es falso. De momento, esto nos resultará difícil de entender porque es un tema muy profundo; pero a pesar de todo, es posible llegar a comprenderlo a través de una investigación detenida.

Podemos asegurar que algo es verdad si el modo en que aparece se corresponde con el modo en que realmente existe. Y a la inversa, si algo no existe del modo en que aparece, es falso. Por ejemplo, decimos que un espejismo es un objeto falso porque parece agua pero no lo es. Si investigamos minuciosamente, descubriremos que el modo en que nuestro cuerpo aparece tampoco se corresponde con el modo en que existe: nuestro cuerpo parece ser inherentemente existente; pero no tiene esta existencia. Por lo tanto, nuestro cuerpo es falso. De la misma manera, todas las verdades convencionales lo son y nos engañan. Nos parece que nuestro cuerpo es verdad y, aferrándonos a él como cierto, desarrollamos perturbaciones mentales, como el apego. El resultado de tales perturbaciones es que realizamos acciones negativas y éstas nos hacen experimentar sufrimiento, ahora y en el futuro. Así es como nuestro cuerpo y otras formas nos están engañando. Desde que nacimos estimamos este cuerpo independiente que aparece en la mente; pero si comprendemos la vacuidad, nos daremos cuenta de que hemos estado cometiendo un grave error. Sabremos, basados en las razones ya descritas, que este cuerpo definitivamente no existe.

Podríamos compararnos con alguien que desea viajar a Londres, pero ha tomado una carretera equivocada. Imaginemos que después de muchos kilómetros, esta persona se encuentra con otro viajero que le dice que ha cogido una carretera que no le lleva a Londres y le indica cuál es la carretera correcta. La persona se dará cuenta inmediatamente de que ha cometido un gran error y que ha estado viajando en dirección contraria desde que emprendió el viaje. Entonces, se dará la vuelta y seguirá la carretera correcta que le lleva a Londres. De manera análoga, antes de comprender la vacuidad vamos siguiendo caminos errados. Buscamos felicidad pero seguimos caminos que nos conducen al sufrimiento guiados por la mente que se aferra a una existencia verdadera. De momento, creemos que todo lo que aparece en la mente es verdaderamente existente y seguimos los caminos de la existencia cíclica. No obstante, una vez que comprendamos la vacuidad, al recibir las instrucciones necesarias, sabremos que hasta ahora hemos ido completamente descaminados y equivocados. Comprenderemos que lo que se nos

apareció, lo que aprendimos y las actitudes que adoptamos fueron, todas, completamente erróneas. Entonces, comenzaremos a seguir el camino hacia la liberación, el camino que realmente nos conduce hacia la paz y felicidad.

Entenderemos que la apariencia presente de la forma es falsa, al comprender que la forma es vacía de existencia inherente. En ese momento comprenderemos que la vacuidad de la existencia inherente es una característica inseparable de la forma, Sobre esta base, empezaremos a vislumbrar que la forma y su vacuidad son una misma entidad. Por ejemplo, si la vacuidad de nuestro cuerpo es una característica inseparable suya, entonces, se deduce que nuestro cuerpo y su vacuidad son una misma entidad; así como otras características de nuestro cuerpo, tales como su forma, son una misma entidad con él. Del mismo modo que la forma de nuestro cuerpo no puede existir separada de él, tampoco la vacuidad de nuestro cuerpo puede existir separada del mismo, ni éste puede existir desligado de su vacuidad.

Un entendimiento de la segunda profundidad de la forma nos ayudará a entender la tercera profundidad. La segunda profundidad es que la forma es la manifestación de su vacuidad. Si un fenómeno es la manifestación de otro, los dos fenómenos no pueden ser entidades diferentes. Anteriormente se dieron los ejemplos de una moneda que era la manifestación del oro del que está hecha y el color azul que era la manifestación de un cielo vacío. Es evidente que la moneda no existe como una entidad diferente de su oro, ni tampoco el azul del cielo existe como una entidad diferente del cielo vacío. Igualmente, si sabemos que la forma es una manifestación de su vacuidad, podremos comprender que la forma y su vacuidad son una misma entidad.

La vacuidad de la forma es su carencia de existencia inherente. Si preguntamos ¿qué es lo que carece de existencia inherente de la forma? la respuesta es: "la forma misma." No existe una vacuidad de la forma separada de ella, ni tampoco una forma que esté separada de su vacuidad. La forma y su vacuidad son, pues, una misma entidad. Este es el significado de "La vacuidad no es otra que la forma; la forma a su vez no es otra que la vacuidad."

Gracias a su gran destreza, Buddha no dio solamente instrucciones sobre el modo de alcanzar una comprensión inicial de la vacuidad, sino que dio además las enseñanzas para mejorarla. La meditación sobre la primera profundidad es el método para lograr una comprensión de la vacui-

dad y la meditación sobre las tres profundidades restantes es el medio para mejorar nuestra meditación sobre la vacuidad, haciéndola, por lo tanto, más poderosa.

Si hemos comprendido que las dos verdades son una misma entidad, sucederá que, cuando meditemos en la vacuidad, los fenómenos convencionales se agregarán y absorberán en ella, como el arco iris se disuelve en el cielo. A través de esta experiencia podremos construir la fundación de nuestro Cuerpo de la Verdad, el Dharmakaya. El auténtico Cuerpo de la Verdad es la mente de un Buddha y es la perfección resultante de la sabiduría. Es nuestro objeto último de realización, pero no se alcanza de inmediato. Necesitamos construir primero una pequeña base e ir mejorándola, y finalmente lograremos el auténtico Cuerpo de la Verdad de un Buddha. Al Cuerpo de la Verdad se le conoce como "la Gran Madre de todos los Buddhas" porque los demás cuerpos de un Buddha surgen de él. Así pues, el Cuerpo de la Verdad es el cuerpo real de un Buddha.

Cuando nuestra mente se mezcla permanentemente con la vacuidad, como agua que se vierte en el agua, esta mezcla constituye el auténtico Cuerpo de la Verdad. Antes de poder alcanzarlo hemos de adiestrarnos en entender la vacuidad; e ir mejorando nuestra meditación sobre ella, aproximando nuestra mente cada vez más estrechamente con su objeto –la vacuidad–. El obstáculo principal que surgirá durante la meditación al intentar mezclar la mente con la vacuidad es la apariencia de objetos convencionales. Cuando sea que los objetos convencionales aparezcan en la mente, recibiremos la impresión de que son inherentemente existentes y, por ello, su apariencia durante la meditación sobre la vacuidad resulta un obstáculo para percibirla directamente. Por lo tanto, antes de ser capaces de mezclar por completo nuestra mente con la vacuidad, hemos de lograr desvanecer las apariencias de objetos convencionales durante la meditación.

Un método profundo para eliminar las apariencias de objetos convencionales durante nuestra meditación sobre la vacuidad es meditar sobre las dos verdades como siendo una misma entidad. Si así lo hacemos, encontraremos más fácil disolver todas las apariencias en la vacuidad. Por ello, algunas veces hemos de meditar en la vacuidad y otras en las dos verdades como una misma entidad. Finalmente, durante la meditación eliminaremos por completo las apariencias no deseadas de los objetos convencionales. Entonces lo-

graremos una realización directa de la vacuidad, capacitando nuestra mente para mezclarse con ella, como el agua vertida en el agua.

Si comprendemos que las dos verdades son una misma entidad, todos los objetos convencionales se igualarán en el estado de la vacuidad; nos daremos cuenta de que todos los objetos convencionales son iguales en el sentido de que son manifestaciones de la vacuidad y una misma entidad con ella. Antes de llegar a comprender esto, tendemos a generar una visión desequilibrada hacia los objetos convencionales; algunos nos parecen inherentemente atractivos y otros inherentemente repulsivos. Como resultado, desarrollamos apego hacia unos y odio o aversión hacia otros. Incluso con respecto a un mismo objeto algunas veces sentimos un gran odio y otros un intenso deseo. Esto nos conduce a generar una mente descontenta y agitada y, en consecuencia, a cometer muchas acciones negativas que nos hacen experimentar problemas sin cesar. Si meditamos que las dos verdades son una misma entidad, todos los objetos se igualarán en el estado de la vacuidad y nuestra actitud desequilibrada dejará de existir.

La meditación sobre la cuarta profundidad del agregado de la forma (17)

La cuarta profundidad es la profundidad de que las dos verdades son nominalmente distintas. A pesar de que las dos verdades son una misma entidad, no son idénticas. Si entendemos claramente la diferencia entre las dos verdades y, a la vez, aceptamos que son una misma entidad, habremos entendido la cuarta profundidad.

En el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*, la cuarta profundidad de la forma no se expresa explícitamente; pero está implícita en la aserción de la tercera profundidad: **"La vacuidad no es otra que la forma; la forma a su vez no es otra que la vacuidad."** Esta frase afirma explícitamente que la forma y su vacuidad son una misma entidad; pero también implica que las dos pueden distinguirse una de otra. Si deseamos comprender la cuarta profundidad de la forma, hemos de entender su naturaleza última y su naturaleza convencional y ser capaces de distinguirlas. La naturaleza última de la forma es su vacuidad de existencia inherente, que ya se ha explicado. Ahora consideremos en detalle la naturaleza convencional de la forma.

Mientras que la naturaleza última de la forma es un

fenómeno sutil, la naturaleza convencional tiene muchos aspectos, desde burdos hasta sutiles. Tomemos una mesa como ejemplo. La naturaleza más burda de una mesa incluye su forma, color, etcétera. Este aspecto de la naturaleza convencional de una mesa lo percibimos directamente a través de nuestras consciencias sensoriales, que nos permiten distinguir una mesa de lo que no lo es, y una mesa de otra. Sin embargo, si comprendemos solamente la naturaleza convencional más burda de una mesa, nos resultará difícil diferenciar la mesa que es una verdad convencional de la mesa inherentemente existente que el aferramiento propio concibe. Para poder hacer esta distinción es necesario comprender los aspectos más sutiles de la naturaleza convencional de la mesa. Y lo mismo ocurre con la forma en general; hasta que no podamos distinguir la forma que es una verdad convencional de la forma inherentemente existente, no tendremos un entendimiento completo de su naturaleza convencional.

Si la forma tuviera existencia inherente, sería independiente de todos los demás fenómenos, de hecho cuando investigamos, encontramos que la forma existe en dependencia de otros fenómenos. De lo que se deduce que la forma no es inherentemente existente, sino un fenómeno de relación dependiente[38] . Puesto que la relación dependiente es la antítesis de la existencia inherente, si podemos identificar la forma que es una relación dependiente, distinguiremos la forma que es una verdad convencional de la forma inherentemente existente concebida por el aferramiento propio. Luego , si deseamos obtener un entendimiento perfecto de la naturaleza convencional de la forma, es imprescindible reconocer la forma como un fenómeno de relación dependiente.

La forma existe de varias maneras en relación dependiente con otros fenómenos. Algunos tipos de dependencia son bastante burdos y comparativamente, son fáciles de entender; otros tipos son sutiles y más difíciles de captar. Hay cinco niveles principales de dependencia; así, la forma es un fenómeno dependiente:

1. que depende de sus causas;
2. que depende del nombre;
3. que depende de sus partes;
4. que depende de las bases de imputación;
5. que depende de una mera imputación de la mente conceptual.

No sólo la forma, sino también todos los fenómenos impermanentes son relaciones dependientes de estas cinco maneras. Los fenómenos permanentes, tales como el espacio y la vacuidad, no surgen en dependencia de unas causas; pero son relaciones dependientes de las cuatro maneras restantes.

1. *La forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de sus causas*

Todos los fenómenos impermanentes se producen en dependencia de unas causas. En algunos casos resulta difícil identificar la causa que produce un determinado fenómeno o predecir qué resultado va a producirse de un determinado conjunto de causas; pero no es muy difícil entender que, en general, todos los fenómenos impermanentes surgen de las causas apropiadas. Antes de que pueda producirse un nuevo fenómeno, han de agregarse sus causas. Podemos tomar el ejemplo de una espiga de trigo que crece en el campo. Esta espiga no se hubiera producido a menos que sus causas –la semilla, la tierra y la humedad...–, se hubiesen unido. Incluso después de que un fenómeno nuevo, como un brote de trigo, se ha producido, continúa sometido a una permutación. El brote de trigo crece gradualmente y al final produce su propia cosecha. Estos cambios burdos se pueden observar al cabo de cierto tiempo; pero también sabemos que, en cada momento, en las células de la espiga se están produciendo incontables cambios sutiles. Todos estos cambios, burdos y sutiles, ocurren en dependencia de unas causas y condiciones. La causa inmediata de la espiga, si existiera en un momento determinado, es la espiga que existió en su momento previo junto con las condiciones circundantes de la humedad, etc. A través de la unión del brote del momento previo, de la tierra y de la humedad, se produce el brote del siguiente momento. Si investigamos con cuidado, nos daremos cuenta de que todos los cambios que se producen en los fenómenos, por muy sutiles que sean, ocurren de esta manera, como un resultado de sus causas.

Puesto que cada estado momentáneo de un fenómeno surge de causas que existen en su momento previo, se deduce que podemos remontar estas causas de un momento a su momento previo en una cadena de causas y efectos sin principio. No existe el punto de partida de este proceso porque las causas de cada momento de un fenómeno impermanente son también fenómenos impermanentes y, por consiguiente,

ellas mismas tienen sus propias causas. Consideremos nuestro cuerpo como ejemplo. Nuestro cuerpo, tal y como existe hoy, es el producto de nuestro cuerpo de ayer, de los alimentos que tomamos, del aire que respiramos, etc. De manera similar, nuestro cuerpo de ayer fue producto de nuestro cuerpo del día anterior, etc., etc. Finalmente, podemos remontar las causas del cuerpo presente al esperma y al óvulo de nuestros padres. Estas células pueden, a su vez, remontarse a sus causas previas en un proceso sin principio.

La espiga de trigo y nuestro cuerpo son ejemplos del agregado de la forma. Igual que ellos, todas las formas son impermanentes y están sometidas a una transición incesante en dependencia de sus causas, tal y como se ha descrito. Por lo tanto, todas las formas existen, en todo momento, en dependencia de sus causas y son, pues, fenómenos de relación dependiente que dependen de sus causas.

2. *La forma es un fenómeno de relación dependiente que depende del nombre*

Como se expuso anteriormente, Buddha dijo en el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Cien Mil Slokas*: "Shariputra, has de saber que todos los fenómenos son meros nombres." Esta afirmación ya se ha demostrado con el ejemplo de Juan, la persona elegida como Presidente de un comité. En este ejemplo queda claro que el Presidente no es más que un nombre o denominación dado a Juan. Un presidente existe dependiendo por completo del proceso de designación. Lo mismo puede decirse de las formas y de los demás fenómenos. Así pues, nuestro cuerpo, una mesa, el color azul, etc., existen en dependencia de sus nombres.

Es posible que abriguemos la siguiente duda: a pesar de que "mi cuerpo" es un mero nombre o denominación, hay un fenómeno que realiza las funciones de un cuerpo y este fenómeno es algo más que un mero nombre. Quizá pensemos que hay un fenómeno que existe por su propia parte y que *está esperando* a ser llamado "mi cuerpo". Sin embargo, si examinamos las bases del nombre de "mi cuerpo", descubriremos que es meramente una agrupación de varias partes: las piernas, los brazos, la cabeza, etc. No encontraremos una sola parte separada que sea en sí misma apropiada para llamarla "mi cuerpo". Es más si analizamos las distintas partes de nuestro cuerpo, pongamos por caso las piernas, encontraremos que ellas también son meros nombres. "La pierna" es meramente un nombre que se da a una determina-

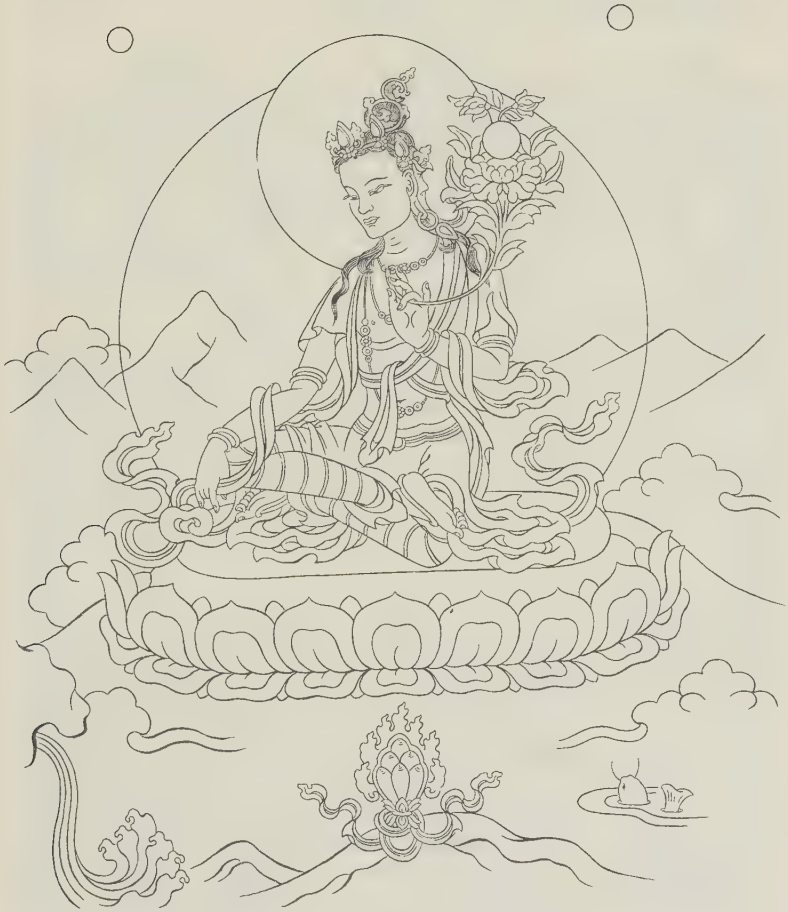
da agrupación de carne y huesos. Incluso "la carne" misma no es más que un nombre que se ha dado a un conjunto de células. Podemos proseguir investigando de este modo hasta llegar a la partícula más pequeña, y descubriremos que todas las formas y los demás fenómenos existen a través de un proceso de designación. Al reconocer esto, comprenderemos que la forma es un fenómeno de relación dependiente que depende del nombre.

3. *La forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de sus partes*

Todas las formas tienen partes. Sigamos con el ejemplo de nuestro cuerpo; es evidente que nuestro cuerpo está compuesto de muchas partes. Como ya discutimos[39], nuestro cuerpo no es idéntico a sus partes ni es independiente de ellas. Si fuera idéntico a sus partes, cabeza, brazos, etc., tendríamos muchos cuerpos, ya que son muchas las partes que lo componen. Por otro lado, si nuestro cuerpo fuera independiente de sus partes, podríamos eliminarlas y aún nuestro cuerpo persistiría por sí mismo. Debemos concluir que nuestro cuerpo es diferente de sus partes pero depende de ellas. Lo mismo es cierto con todas las formas; con lo cual, la forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de sus partes.

4. *La forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de las bases de imputación*

Se suele decir que vemos nuestro cuerpo cuando vemos cualquiera de sus partes: las piernas, los brazos, etc. De manera similar, otras personas piensan que están viendo o tocando nuestro cuerpo cuando ven o tocan sus partes. Además de las partes de nuestro cuerpo, no tenemos otro cuerpo que sea visto ni tocado. Evidentemente, las partes de nuestro cuerpo actúan como bases sobre las cuales designarlo o imputarlo. Nuestro cuerpo es meramente imputado, y las bases de imputación de nuestro cuerpo son sus partes. Es correcto, por convención, imputar "mi cuerpo" sobre las bases de mi cabeza y demás miembros y, por lo tanto, las partes de mi cuerpo son las bases apropiadas para su imputación. No obstante, algunas veces imputamos un fenómeno sobre unas bases que no son válidas, como el ejemplo en el que se confunde una culebra de juguete por una culebra de verdad. En este caso, las bases de imputación, un trozo de goma rayado, no son válidas para imputar una culebra y,



Samantabhadra

por consiguiente, la culebra que se imputa sobre estas bases no existe en realidad. Un fenómeno existe únicamente si es imputado sobre unas bases apropiadas; y, en consecuencia, no existe ningún fenómeno sin unas bases de imputación. Así pues, la forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de las bases de imputación.

5. *La forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de una mera imputación de la mente conceptual*

Como se explicó anteriormente, la forma depende de unas bases válidas de imputación. De ello se deduce que la forma debe depender también de la imputación de la consciencia. Por ejemplo, nuestro cuerpo depende de sus partes porque son sus bases de imputación; pero también depende de la mente que lo imputa. Estas dos, unas bases válidas de imputación y la consciencia que imputa, han de reunirse para establecer la existencia de un fenómeno.

La mente que imputa o designa un objeto es conceptual. El primer modo en que la mente conceptual imputa un objeto es el proceso de nombrarlo; la mente que primero imputa un nombre a unas determinadas bases de imputación es una mente conceptual. El segundo modo en que la mente conceptual imputa un objeto es el aprehender acto seguido la apariencia de las bases de imputación como el objeto designado.

Consideremos de nuevo el ejemplo de Juan, elegido como presidente de un comité. La mente conceptual que originalmente designó a Juan como "el Presidente", imputó "Presidente" del primer modo. A través de este proceso de nombramiento, un nuevo fenómeno –el Presidente– viene a existir. A continuación, cualquier mente conceptual que aprehenda a Juan como "el Presidente" está imputándole de la segunda manera. En el caso de un presidente no es difícil entender que el fenómeno es imputado por la mente conceptual. Por medio de una investigación minuciosa comprenderemos que también las formas y todos los demás fenómenos son imputados de este modo por la mente conceptual.

La forma depende de una mera imputación de la mente conceptual porque, aparte de la imputación de la mente conceptual, no hay forma alguna que pueda encontrarse. De nuevo, si repasamos el ejemplo del presidente nos ayudará a esclarecer este punto. Evidentemente, si no hay una mente conceptual que designe a Juan como el Presidente, no habrá presidente alguno. Si examinamos los agregados de Juan en

busca de un presidente o de una indicación de un presidente, no encontraremos tal cosa. Aparte de la mera imputación de la mente conceptual no hay presidente alguno. Quizá sea más difícil de comprender, pero lo mismo ocurre con las formas, como nuestro cuerpo, y todos los demás fenómenos. Así pues, la forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de una mera imputación de la mente conceptual.

Las cinco maneras en que la forma depende de otros fenómenos han sido descritas según el grado de su sutileza. No cuesta comprender que la forma es un fenómeno de relación dependiente que depende de causas –el tipo de dependencia menos sutil–; lo que sí resulta difícil es comprender que es un fenómeno de relación dependiente que depende de una mera imputación de la mente conceptual –el tipo de dependencia más sutil–.

El hecho de que un fenómeno sea una relación dependiente puede utilizarse como una razón para establecer su vacuidad. Por ejemplo, si comprendemos que nuestro cuerpo es un fenómeno de relación dependiente que depende de causas, puede conducirnos a la comprensión inferencial de que es vacío de existencia inherente. Si nuestro cuerpo fuera inherentemente existente, tendría su propia existencia sin depender de otros fenómenos; es decir, no dependería de unas causas para su existencia. El hecho de que nuestro cuerpo *sí* depende de causas es una clara indicación de que *no* es inherentemente existente. De manera similar, el que nuestro cuerpo dependa de un nombre, unas partes y unas bases de imputación, puede utilizarse también como un razonamiento para generar una comprensión inferencial de la vacuidad de su existencia inherente.

El quinto tipo de dependencia –dependencia de una mera imputación de la mente conceptual–, es la naturaleza convencional sutil del fenómeno y, por lo tanto, no puede entenderse si no se ha comprendido primero la vacuidad. Puesto que la razón a utilizar para establecer la vacuidad debe haberse compren-dido antes de generar la inferencia, se desprende que, en la práctica, el quinto tipo de dependencia no sirve como razón para lograr una comprensión inicial de la vacuidad.

El primer tipo de dependencia es el más fácil de comprender y puede utilizarse como razón para establecer la vacuidad. Si nuestra sabiduría aumenta, podremos entender los tipos más sutiles de dependencia y utilizarlos también para

demostrar la vacuidad. Los cuatro primeros tipos de dependencia sirven como razones para establecer la vacuidad; no obstante, cuanto más sutil sea esta dependencia, más poderosa será como razón.

Hay muchas razones lógicas que pueden utilizarse para establecer la vacuidad de la existencia inherente de los fenómenos; pero muchos textos han ensalzado, por su poder especial, la de la relación dependiente como "la reina de las razones lógicas". Es una razón tan poderosa porque la relación dependiente es directamente opuesta a la existencia inherente. Los seres ordinarios conciben que cada fenómeno tiene su propia existencia dentro de sí, bastante separada e independiente de los demás fenómenos. La comprensión de que, en realidad, los fenómenos existen en dependencia de otros socava esta falsa concepción de la existencia inherente.

Cuando lleguemos a comprender que la forma existe en relación dependiente con otros fenómenos de las cinco maneras descritas, obtendremos un entendimiento completo de la naturaleza convencional de la forma. Entonces seremos capaces de distinguir la naturaleza convencional de la forma de la naturaleza inherentemente existente que concibe el aferramiento propio. Una vez que las comprendamos, la naturaleza convencional y la naturaleza última de la forma, podremos distinguirlas claramente, aun comprendiendo que son una misma entidad. Cuando hayamos logrado este entendimiento, habremos realizado la cuarta profundidad de la forma.

Unicamente con la comprensión de la primera profundidad, sin haber comprendido las demás, las dos verdades nos parecerán contradictorias. En este caso, cuando contemplamos la naturaleza convencional de un fenómeno, nos resulta difícil aceptar que es vacío de existencia inherente; y cuando contemplamos la vacuidad del fenómeno, nos es difícil establecer su naturaleza convencional. No obstante, cuando logremos un buen entendimiento de las cuatro profundidades, reconoceremos que las dos verdades se apoyan mutuamente. Entonces, al reconocer las verdades convencionales como relaciones dependientes, consolidaremos nuestra comprensión de la vacuidad; y al recordar la vacuidad reforzaremos nuestro entendimiento de las verdades convencionales como relaciones dependientes. Si comprendemos las cuatro profundidades, veremos claro que la forma aparece en nuestra mente, no *a pesar* de su vacuidad, sino *porque* la forma es vacía de existencia inherente.

La meditación sobre las cuatro profundidades de los agregados de la sensación, etcétera (18)

«Asimismo, la sensación, el discernimiento, los factores producidos y la consciencia, son vacíos.»

Habiendo revelado las cuatro profundidades del agregado de la forma, Avalokiteshvara ahora explica que éstas son aplicables de la misma manera a los restantes agregados de la sensación, del discernimiento, de los factores producidos y de la consciencia. Este es el significado de la parte del sutra aquí citada.

La primera profundidad de la sensación es la vacuidad de su existencia inherente. Si somos seres ordinarios, cuando desarrollamos una sensación agradable, concebimos que esa sensación tiene su propia existencia en sí misma. Como resultado de ello, generamos un fuerte apego a las sensaciones agradables y nos enojamos cuando no podemos lograrlas o cuando desaparecen. De manera similar, al desarrollar una sensación desagradable nos parece que es inherentemente desagradable y que existe por su propia parte. Pero, si investigamos, descubriremos que las sensaciones no son inherentemente existentes del modo en que las concebimos.

Si las sensaciones tuvieran existencia inherente, serían independientes de todos los demás fenómenos. De hecho, sabemos que surgen en dependencia de otros fenómenos. Por ejemplo, cuando alguien acaricia nuestro cuerpo suavemente, desarrollamos una sensación agradable; pero si nos empuja con brusquedad, esta sensación será de desagrado. Con estos ejemplos vemos que las sensaciones son impermanentes y que surgen en dependencia de unas causas. Con ello podemos comprender que las sensaciones no son inherentemente existentes.

Las demás profundidades de la sensación pueden establecerse de la misma manera que las de la forma: la sensación es una manifestación de su vacuidad; la sensación y su vacuidad son una misma entidad; la sensación y su vacuidad son nominalmente distintas.

Las cuatro profundidades son aplicables también a los restantes agregados del discernimiento, los factores producidos y la consciencia. A través del tipo de razonamiento ya descrito, podemos lograr un entendimiento inferencial de las naturalezas últimas y convencional de los cinco agrega-

dos. Meditar de esta manera sobre las dos verdades, motivados por la mente de la iluminación, es el método para practicar la perfección de la sabiduría durante los caminos mahayana de la acumulación y de la preparación.

A pesar de que Avalokiteshvara explica en el sutra las dos verdades de un modo explícito sobre las bases de los cinco agregados, su respuesta explica también implícitamente las dos verdades de las personas, puesto que ellas están compuestas de cinco agregados. En términos generales generales, el cuerpo de una persona es el agregado de la forma; y su mente se divide en los restantes agregados: de la sensación, del discernimiento, de los factores producidos y de la consciencia. Debido a que las personas están constituidas de cinco agregados, si entendemos las cuatro profundidades de los cinco agregados, no nos resultará difícil entender las cuatro profundidades de la persona.

Las personas pueden dividirse en dos categorías: uno mismo y los demás seres. En esta segunda categoría quedan incluidos todos los seres humanos –excepto uno mismo–, los animales y demás entes que posean mente. Aunque las cuatro profundidades son igualmente aplicables a uno mismo y a los demás, las implicaciones resultan más poderosas al hacérnoslas a nosotros mismos.

Mientras no comprendamos la vacuidad de la persona, nos concebimos a nosotros mismos como si fuéramos inherentemente existentes. Concebimos un "yo" o un "mí" que tiene su propia existencia. El "yo" al que nos aferramos no es ni nuestro cuerpo ni nuestra mente; pero parece ser una entidad con vida propia, independiente de nuestro cuerpo y de nuestra mente. El significado de un "yo" inherentemente existente es un "yo" que existe por su propio lado sin depender de otros fenómenos. Si analizamos con cuidado, comprobaremos que es exactamente así como consideramos, de momento, que existimos.

Si hubiera un "yo" inherentemente existente, podría estar mental o físicamente separado de los demás fenómenos, ya que no dependería de ellos. Por lo tanto, si nuestro "yo" es en realidad inherentemente existente, deberíamos ser capaces de dar con él a través de un análisis. Llevemos a cabo una investigación para ver si podemos, de hecho, descubrir nuestro "yo" del mismo modo que antes intentamos encontrar nuestro cuerpo.

Nuestro "yo" ha de ser o bien uno mismo con nuestros

cinco agregados o bien diferente de ellos –no existe otra posibilidad–. Primero, averigüemos si podemos o no encontrar un "yo" que sea uno con nuestros cinco agregados. Cuando consideramos nuestros agregados, aparecen cinco fenómenos diferentes en la mente –el agregado de la forma, de la sensación, del discernimiento, de los factores producidos y de la consciencia–. Si nuestro "yo" fuese identificable con ellos, entonces, al considerar nuestro "yo", deberían también aparecer cinco fenómenos distintos en nuestra mente. Pero no hay nadie que considere que tenga cinco "yos". El "yo" al cual nos aferramos es definitivamente uno, y podemos concluir que no se identifica con los cinco agregados. Asimismo, el hecho de que hablemos de *mi cuerpo* y de *mi mente* indica que consideramos que nuestro "yo" es, más bien, el poseedor de nuestros agregados físicos y mentales, que no los agregados mismos.

Ahora, investiguemos si es posible o no encontrar un "yo" que sea diferente de los cinco agregados. Si siguiéramos un análisis y encontráramos un "yo" que sea diferente de los agregados, debería ser posible suprimir éstos y que nuestro "yo" aún persistiese. No obstante, si eliminásemos nuestros agregados físicos y mentales, no quedaría nada de nosotros, por lo que, definitivamente, no hay un "yo" que exista por separado de nuestros agregados. Asimismo, si investigamos con rigor, comprenderemos que nadie puede percibirnos sin percibir nuestros agregados. Esto indica que nuestro "yo" no existe separadamente de ellos.

Al llevar a cabo este tipo de análisis nos quedaremos convencidos de que no hay nada donde poder señalar e identificar como nuestro "yo", nuestros agregados no lo son y es imposible encontrar un "yo" diferente de ellos. La conclusión ha de ser, que no hay un "yo" que pueda hallarse tras un análisis; y así pues, no hay tal "yo" inherentemente existente. De ello se deduce que el "yo" tan concreto que se nos aparece vívido, y que da la impresión de estar al cargo de nuestra mente y cuerpo, es solamente una creación mental y, en realidad, no existe. Si gracias a la meditación llegamos a comprender esto, la fuerte apariencia del "yo inherentemente existente" se desvanecerá y en su lugar percibiremos una vacuidad. Si hemos llevado a cabo un análisis correcto, la vacuidad que aparecerá en la mente en ese momento es la vacuidad de la existencia inherente de nuestra propia entidad. Podemos aplicar los mismos argumentos para comprender la vacuidad de la existencia inherente de las demás

personas, y comprender de este modo la primera profundidad de las personas.

Habiendo comprendido la primera profundidad de las personas, se prosigue con la segunda y tercera profundidades, como en el caso de los cinco agregados. Al igual que los agregados, las personas son una manifestación de la vacuidad: siendo ésta la segunda profundidad de las personas. Igualmente, la persona no existe separada de su vacuidad. Al reconocer esto entenderemos la tercera profundidad de las personas: que la persona y su vacuidad son una misma entidad. La cuarta profundidad de las personas es la distinción nominal entre su naturaleza última y convencional. Para obtener un entendimiento apropiado de la naturaleza convencional de las personas es necesario reconocerlas como fenómenos de relación dependiente. Como en el caso de los cinco agregados, las personas son fenómenos de relación dependiente en cinco niveles.

1. *La persona es un fenómeno de relación dependiente que depende de sus causas*

No es difícil comprender que nosotros y todos los demás seres nos desarrollamos en dependencia de unas causas. Para empezar, es obvio que nuestro nacimiento como ser humano dependió de nuestro padres y muchas otras condiciones. Desde entonces hemos estado sometidos a numerosos cambios, y todos se han dado como resultado de varias causas y condiciones. La manera en que existimos en cualquier momento determinado es, por lo tanto, la consecuencia de una cadena de causas y efectos sin principio. Al considerarlo vemos que una persona es un fenómeno de relación dependiente que depende de unas causas.

2. *La persona es un fenómeno de relación dependiente que depende del nombre*

Recordemos el ejemplo de la persona llamada Juan, elegida como Presidente de un comité. Es bastante claro que el fenómeno "Presidente" no es más que un nombre dado a Juan. No hay un presidente que exista por sí mismo como tal. Quizá pensemos que aunque esto sea cierto de un "Presidente", el mismo Juan es algo más que un mero nombre. Pero, si consideramos este punto detenidamente, comprobaremos que Juan existe de la misma manera que el presidente. "Juan" es meramente un nombre dado a un conjunto determinado de agregados y viene a existir tras

haber sido nombrado de este modo. Podemos argüir que antes del nombramiento existía ya una persona, cualquiera que fuera su nombre, y que ésta existe independiente de toda denominación. Pero, de nuevo, si analizamos con atención, descubriremos que llamar "persona" al conjunto de una mente y un cuerpo es también un proceso de designación y no es fundamentalmente diferente de llamar a tal conjunto "el presidente". Incluso el "yo" o el "mí" son meros nombres que se asignan al conjunto de nuestros agregados: no es posible encontrar un "yo" que exista con independencia de su nombre. De ello se deduce que las personas, como todo lo demás, son fenómenos de relación dependiente que dependen de un nombre.

3. *La persona es un fenómeno de relación dependiente que depende de sus partes*

Una persona, como otros objetos, tiene muchas partes. Podemos considerar que la persona consta de los cinco agregados ya explicados, y que cada uno de ellos puede subdividirse. Si eliminásemos las diversas partes del cuerpo y de la mente de una persona, no quedaría nada de ella. Esto indica que la persona es un fenómeno de relación dependiente que está sujeta a sus partes.

4. *La persona es un fenómeno de relación dependiente que depende de las bases de imputación*

Como se ha explicado ya, la persona existe en dependencia de su nombre. No obstante, un nombre por sí solo no es suficiente para establecer la existencia de una persona. No podemos señalar a un espacio vacío y llamarlo válidamente: ¡Pedro! Para establecer la existencia de una persona deber haber unas bases apropiadas de designación o imputación. Las bases válidas de imputación de la persona son sus cinco agregados. Por ello, cuando vemos el agregado de la forma de Pedro, decimos que estamos viendo a Pedro. En este ejemplo, su agregado de la forma actúa como la base principal para designarle. De manera similar, si experimentamos una sensación desagradable, decimos: no me encuentro bien. En este caso, el agregado de la sensación actúa como la base principal para designarme. De acuerdo con lo ya explicado, los cinco agregados de una persona no son la persona; pero actúan como las bases sobre las cuales la designamos. Sin estas bases no hay persona. Con lo cual se llega a la conclusión de que una persona es un fenómeno

de relación dependiente que depende de unas bases de imputación.

5. *La persona es un fenómeno de relación dependiente que depende de una mera imputación de la mente conceptual*

Se ha ido mostrando que la persona depende de un nombre y de unas bases de imputación. Sin embargo, estos dos por sí solos no establecen la existencia de la persona. Debe haber también una consciencia conceptual que impute el nombre sobre las bases de imputación. Por ejemplo, una persona llamada Pedro viene a existir a través de una mente conceptual que da este nombre a un conjunto de cinco agregados. Acto seguido, otras mentes conceptuales aprehenderán los cinco agregados de esta persona como siendo "Pedro". De manera similar, nuestra mente conceptual imputa un "yo" o un "mí" sobre los cinco agregados. Si intentamos encontrar un "yo" que sea algo más que esta mera imputación de la mente conceptual, fracasaremos. Por lo tanto, una persona es un fenómeno de relación dependiente que depende de una mera imputación de la mente conceptual.

Gracias a la comprensión de que nosotros, como personas, somos fenómenos de relación dependiente de las cinco maneras descritas, podremos identificar claramente el "yo" que es una verdad convencional y distinguirlo del "yo" inherentemente existente que aparece en nuestra mente; pero que no existe. Si reconocemos correctamente nuestra naturaleza convencional y la de las demás personas, y también comprendemos que las personas son vacías de existencia inherente, tendremos un entendimiento correcto de la cuarta profundidad de las personas.

A través de un reconocimiento de las cuatro profundidades de las personas seremos capaces de entender nuestras dos naturalezas, última y convencional, y también las de los demás. Este entendimiento es esencial si deseamos eliminar nuestras perturbaciones mentales, la fuente de todo sufrimiento, puesto que la mayoría de nuestros estados delusivos mentales están arraigados en la creencia de que hay un "yo" o una entidad propia inherentemente existente. Por culpa de esta creencia, generamos la mente que estima y desea febrilmente proteger a esta entidad, lo que nos conduce a desarrollar aversión, apego, celos, orgullo, etc. Estas perturbaciones mentales destruyen nuestra paz mental y nos hacen cometer acciones que perpetúan nuestra insatisfacción y sufrimien-

to. De hecho, si reflexionamos detenidamente, comprenderemos que la mente de estimación propia[40] es la causa de toda nuestra infelicidad; y ella, a su vez, se basa en el aferramiento a una entidad propia inherentemente existente. Es muy importante, por tanto, que obtengamos un entendimiento correcto de las cuatro profundidades de las personas.

La sección de la respuesta de Avalokiteshvara que revela las cuatro profundidades de los cinco agregados e indirectamente las de las personas, queda así explicada. Esta parte del sutra provee una explicación extensa de la manera de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos mahayanas de la acumulación y de la preparación. En estos caminos hemos de lograr una comprensión inferencial de las dos verdades, en dependencia de un razonamiento correcto del modo descrito.

Kshitigarbha

6 EL CAMINO DE LA VISION

Explicación sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en el camino de la visión (19)

«Shariputra, así todos los fenómenos son meramente vacíos, no tienen características. No son producidos y no cesan. No tienen mácula ni están libres de ella. No tienen decrecimiento ni crecimiento.»

En esta parte de su respuesta, Avalokiteshvara explica la manera en que debemos practicar la perfección de la sabiduría en el tercer camino mahayana, el de la visión. El significado de su respuesta se explicará tras una breve descripción de la manera en que el Bodhisattva alcanza el camino de la visión.

En los caminos de la acumulación y de la preparación comprendemos la vacuidad con una mente conceptual, dependiendo de razones correctas que previamente hemos establecido con firmeza en nuestra mente. Al principio, cuando experimentamos la vacuidad de este modo, tenemos la sensación de que nuestra mente y la vacuidad están separadas. Parece que nuestra mente esté en un lado y su objeto, la vacuidad, en el otro; las dos no están mezcladas. A pesar de que tal comprensión de la vacuidad es un logro profundo, no tiene el poder suficiente para eliminar por completo nuestras perturbaciones mentales. Para eliminarlas totalmente, hemos de lograr una comprensión directa de la vacuidad con una mente no-conceptual que sea capaz de mezclarse con ella como el agua que se vierte en el agua. Para alcanzar una percepción directa de este tipo hemos de reducir gradualmen-

te la distancia entre nuestra mente y la vacuidad, eliminando la apariencia dualista durante la meditación.

Cuando los objetos convencionales se presentan en la mente de un ser sintiente, no solamente aparecen los objetos mismos, sino que simultáneamente también lo hace su existencia inherente. La apariencia de un objeto en la mente junto con su apariencia de existencia inherente es lo que se conoce por apariencia dualista. Toda mente con apariencias dualistas es una mente errónea, porque cree erróneamente que su objeto es inherentemente existente. Todas las mentes de los seres sintientes, excepto la sabiduría de la meditación estabilizada de un Ser Superior, son consciencias erróneas[41] porque todas ellas tienen apariencias dualistas.

La apariencia dualista es el obstáculo principal para comprender directamente la vacuidad. Si una mente experimenta esta apariencia, en ella aparece la existencia inherente que le impide la percepción directa de la vacuidad. Para evitarlo, mientras meditemos hemos de cortar con todas las manifestaciones de los objetos convencionales durante la sesión, de manera que el único objeto a percibir sea la vacuidad profunda.

Puesto que la mente que comprende la vacuidad en los caminos de la acumulación y de la preparación es conceptual, su percepción de la vacuidad está mezclada con la apariencia de la imagen genérica de la vacuidad. Aunque la vacuidad en sí misma es una verdad última, su imagen genérica es una verdad convencional. Por lo tanto, para eliminar la apariencia dualista durante la meditación, hemos de disipar totalmente la apariencia de la imagen genérica de la vacuidad, y entonces percibiremos directamente la vacuidad.

Cuando al principio comprendemos la vacuidad conceptualmente aún tenemos apariencias dualistas burdas durante la meditación sobre ella; todavía perdura una fuerte apariencia de los objetos convencionales y, por consiguiente, existe una gran distancia entre nuestra mente y la vacuidad. Si seguimos contemplando y mejorando nuestra comprensión, la apariencia de los objetos convencionales durante la meditación será cada vez más débil. De esta manera, la apariencia dual se volverá más sutil, y la distancia que hay entre nuestra mente y su objeto, la vacuidad, será más pequeña. A medida que progresamos hacia el final del camino de la preparación, la apariencia de la imagen genérica de la vacuidad se va desvaneciendo, y la apariencia

de la vacuidad misma deviene más intensa. En último término, la apariencia de la imagen genérica de la vacuidad cesará por completo y comprenderemos la vacuidad directamente con una mente no-conceptual que está libre de la apariencia dualista. Cuando desarrollemos esta mente, no sentiremos que la vacuidad y nuestra mente estén separadas; se manifiestan mezcladas e indistinguibles, como el agua que se vierte en el agua. En el momento en que comprendamos la vacuidad directamente de este modo, habremos entrado en el camino mahayana de la visión y nos habremos convertido en un Ser Superior. En ese momento seremos también una Joya de la Sangha y, por lo tanto, un objeto de refugio. La realización directa de la vacuidad en el camino de la visión es mucho más poderosa que la comprensión conceptual de la vacuidad en los caminos previos. Con esta mente podemos comenzar a eliminar las semillas de las perturbaciones mentales[42].

Cuando comprendemos directamente la vacuidad por primera vez, alcanzamos el camino interrumpido del camino de la visión. Se le llama "ininterrumpido" porque en este camino eliminamos sin interrupción todas nuestras perturbaciones mentales adquiridas intelectualmente y sus semillas. Una perturbación mental adquirida intelectualmente es una perturbación mental que se ha producido a raíz de haber aceptado unas creencias filosóficas erróneas. Por ejemplo, si nos adherimos a una filosofía que propone la existencia de un alma o un yo eterno e inmutable, la mente de aferramiento propio que se origina de esta creencia es una perturbación mental adquirida intelectualmente. El camino interrumpido del camino de la visión es una sabiduría que surge en meditación estabilizada, y es el oponente directo contra las perturbaciones adquiridas intelectualmente; éstas se eliminan en una sóla sesión de meditación estabilizada[43] . Mientras se permanece en esa misma meditación estabilizada, en el momento en que hayamos eliminado dichas perturbaciones, habremos avanzado al camino emancipado dentro del camino de la visión. Se le llama camino "emancipado" porque en él estamos ya libres de las perturbaciones mentales que eliminamos durante el camino ininterrumpido previo. Al surgir de esta única meditación estabilizada del camino de la visión, aún permanecemos en el camino de la visión; pero estamos libres de todas las perturbaciones mentales adquiridas intelectualmente. Algunas perturbaciones mentales, tales como la duda delu-

siva y ciertas opiniones erróneas, sólo se adquieren intelectualmente y, por tanto, las eliminamos por completo en el camino de la visión. Otras perturbaciones mentales, como el odio y el apego, pueden ser adquiridas intelectualmente o ser innatas [44] y, por consiguiente, no las eliminaremos hasta el camino de la meditación. No obstante, una vez comprendida la vacuidad directamente el odio no surgirá nunca más, a pesar de que en este estado aún no ha sido abandonado por completo.

Al mismo tiempo que alcanzamos el camino mahayana de la visión, logramos el primer plano[45] de un Bodhisattva. Un Bodhisattva en el primer plano posee muchas cualidades especiales. Por ejemplo, cuando lleguemos a esta etapa, aunque alguien corte nuestro cuerpo en pedazos, no experimentaremos ningún dolor. Una vez comprendido directamente que nosotros y nuestro cuerpo son vacíos de existencia inherente, que son meramente imputados por la mente conceptual, si nos despedazan el cuerpo sentiremos tanto dolor como cuando vemos cortar un árbol. El Bodhisattva en el primer plano está dotado además de cualidades basadas en el número "cien". Por ejemplo, este Bodhisattva puede ver a cien Buddhas en el instante más breve, puede ver cien eones del futuro o del pasado, y emanar simultáneamente cien cuerpos[46]. Si conocemos todas las cualidades que posee la persona que ha llegado al camino de la visión, nos percataremos de lo especial que es esta realización. Aun con todo, mientras permanezcamos en el camino mahayana de la visión no seremos capaces de eliminar todos los obstáculos que impiden nuestra iluminación total. Ello se debe a que nuestra meditación estabilizada sobre la vacuidad en esta etapa no tiene el poder de eliminar las perturbaciones mentales innatas ni sus impresiones[47]. Por consiguiente, durante este camino hemos de perfeccionar nuestra realización de la vacuidad y esforzarnos por alcanzar los caminos mahayanes más elevados.

A continuación el sutra revela la manera de practicar la perfección de la sabiduría en el camino mahayana de la visión. En esta sección se enseña que, una vez hayamos logrado una realización directa de la vacuidad de los fenómenos, hemos de reforzar esta realización considerando los ocho objetos siguiente como las bases de la vacuidad:

1. la naturaleza de los fenómenos;
2. las características de los fenómenos;

3. la producción de los fenómenos;
4. la cesacción de los fenómenos;
5. las máculas de los fenómenos;
6. la liberación de las máculas de los fenómenos;
7. el decrecimiento de los fenómenos;
8. el crecimiento de los fenómenos.

Si realizamos la vacuidad de estas ocho bases, veremos que todos los fenómenos carecen de vestigio alguno de existencia inherente. A pesar de que el sutra explica principalmente la vacuidad de estas ocho bases, también enseña implícitamente su existencia convencional.

"Shariputra, así todos los fenómenos son meramente vacíos", indica que así como la naturaleza de los cinco agregados es vacía de existencia inherente, la naturaleza de todos los fenómenos lo es también. Todos y cada uno de los fenómenos poseen su propia naturaleza específica; pero estas naturalezas sólo existen nominalmente, no son inherentemente existentes.

La frase **"no tienen características"** no significa que los fenómenos no tengan ninguna peculiaridad, sino más bien que no tienen características inherentemente existentes. En general, los fenómenos sí tienen características. Estas son aquellos rasgos que nos permiten distinguir un fenómeno determinado de otro. Si no disponemos de un entendimiento claro de las características de un fenómeno, lo confundiremos fácilmente con otro. Las palabras de Avalokiteshvara nos enseñan implícitamente que necesitamos desarrollar una comprensión clara de las características particulares de los fenómenos –fenómenos como la vacuidad, las acciones virtuosas y las negativas–, y aplicar este entendimiento para distinguirlos correctamente. Si no lo conseguimos, experimentaremos serias dificultades.

Es importante familiarizarse con las características de los fenómenos, a pesar de que todas ellas sean vacías de existencia inherente. Si las cualidades de un fenómeno fueran inherentemente existentes, existirían por sí mismas sin depender de nada más; pero no es así. Por ejemplo, una casa posee muchas características, pero ninguna de ellas es independiente; depende de los materiales usados en su construcción, el trabajo de los constructores, etcétera. Si investigamos cuidadosamente llegaremos a comprender que, de este modo, todas las características son fenómenos de relación dependiente y son, por ende, vacías de existencia inherente.

"**No son producidos**" no significa que los fenómenos no se produzcan de ningún modo, sino que su producción no es inherentemente existente. Todos los fenómenos impermanentes, tales como nuestro cuerpo, son, de hecho, productos de sus causas. El cuerpo que hoy tenemos ha sido producido del cuerpo que tuvimos ayer. Así, la producción de nuestro cuerpo puede remontarse a su producción original de los cuerpos de nuestros padres. De manera similar, nuestra mente ha sido generada por sus momentos previos, en una cadena de producción sin principio. Si hacemos un análisis del sistema planetario externo y de los seres que en él habitan, descubriremos que también han sido producidos por unas causas. Asimismo, nuestras experiencias internas del mundo y nuestra felicidad e infelicidad resultantes surgen de causas, siendo las principales la continuidad previa de nuestra consciencia y nuestras acciones pasadas. El sutra enseña implícitamente que todos los fenómenos impermanentes, sean externos o internos, son producidos según la ley de causa y efecto.

Sin embargo, el texto revela principalmente que la producción de los fenómenos no es inherentemente existente. Podemos tener la certeza de que la producción es vacía de existencia inherente porque es evidente que depende de causas y condiciones; si las causas apropiadas no se agrupan, la producción no tendrá lugar. Y como se comprobó anteriormente, si algo depende de otros fenómenos, es forzosamente vacío de existencia inherente.

La frase "**y no cesan**" indica que, del mismo modo que la producción, la cesación de los fenómenos no es inherentemente existente. Cualquier fenómeno que es producido también cesa. Podemos considerar la cesación de los fenómenos en dos niveles: burdo y sutil. Ejemplos de cesación burda son la muerte de una persona y la rotura de un vaso de cristal. En estos casos, el objeto cambia hasta tal punto que no quedan las bases apropiadas para imputarlo: un cadáver no es una base apropiada para denominarle persona, y no se puede decir que los fragmentos de cristal sean un vaso. La cesación sutil es la cesación de un objeto en un determinado estado momentáneo que conduce a la producción del objeto en un nuevo estado momentáneo. Por ejemplo, ahora mismo, nosotros somos una persona diferente de la que erámos hace un momento, porque hemos sufrido muchos cambios entre un momento y otro. La persona que somos ahora ha podido llegar a existir, solamente gracias a la cesación de la

que éramos hace un momento.Este tipo de cesación es llamada sutil, porque la transición que tiene lugar en el objeto es tan imperceptible que las bases apropiadas para designar el objeto continúan existiendo. Así pues, aunque el cuerpo y la mente de una persona llamada Pedro sufren cambios sutiles de un momento a otro, continúan siendo las bases apropiadas para imputar a Pedro.

Esta parte del sutra enseña indirectamente la impermanencia burda y la sutil. La realización de la impermanencia sutil es en sí misma un antídoto muy poderoso contra el desarrollo de las perturbaciones mentales. Si realizamos la impermanencia sutil, entenderemos que la persona que hoy está leyendo este libro no es la misma que ayer se fue a la cama. La persona de ayer tuvo que cesar para que la de hoy tuviera vida, así como la semilla desaparece al formarse el tallo. Comprendiendo esto, podremos detener el desarrollo de muchas de las perturbaciones mentales. Por ejemplo, si ayer alguien nos habló ofensivamente, nuestra realización de la impermanencia nos impedirá que nos enojemos hoy con ella, porque comprenderemos que quien profirió esas palabras y a quien se las dijo, los dos han dejado de existir. La persona que hoy está delante de nosotros es nueva y reciente. No es la misma que nos habló ayer. Según el Dharma, si algo es un objeto de funcionamiento, por fuerza ha sido generado de nuevo. Es imposible que un fenómeno impermanente permanezca siendo el mismo un segundo momento tras su producción; se desintegra. Recordando esto, controlaremos no sólo nuestro odio, sino también otras perturbaciones mentales, como el apego, los celos y el orgullo.

A pesar de que todas las cosas impermanentes están sometidas a la cesación, ésta no es inherentemente existente. La cesación de un objeto es meramente un fenómeno imputado. Por ejemplo, el proceso gradual de la transformación de una semilla en un tallo implica la destrucción de la semilla. No obstante, en ningún momento la semilla deja de existir por su propia parte. Los dos, la semilla y el tallo, son fenómenos imputados y, asimismo, el momento en que se destruye la semilla y se produce el tallo es también imputado por nuestra mente conceptual.

"No tienen mácula" significa que aunque los fenómenos tienen impurezas, éstas no son inherentemente existentes. Las máculas se refiere a imperfecciones como las perturbaciones mentales, el nacimiento y la muerte incontrolados. El texto enseña implícitamente que, debido a que las mácu-

las son una fuente de sufrimiento, deberíamos esforzarnos por abandonarlas. En atención a lo cual es muy importante conocer nuestras propias imperfecciones, pero es un error fijarse en las de los demás. Nosotros mismos somos totalmente responsables de nuestras propias faltas y hemos de asumir la responsabilidad de eliminarlas. Si tenemos una buena motivación y gran destreza, quizás en algunas ocasiones nos sea posible ayudar a otras personas a eliminar sus defectos; de otro modo, las flaquezas de los demás no nos conciernen. Buddha dijo que el ser que conoce sus propias faltas, aunque sea ordinario, es una persona sabia. Asimismo, el gran Maestro indio, Atisha [48] dijo:

> No pienses en los defectos de otras personas; más al contrario, examina tus propias faltas y expúrgalas como si fueran veneno.
> No pienses en tus propias cualidades; más al contrario, fíjate en las cualidades virtuosas de los demás, y venérales como si fueras su siervo.

Este es un consejo muy conveniente para los que deseamos controlar nuestras mentes. Si no practicamos de este modo, veremos constantemente defectos en los demás, y generaremos odio, orgullo y pensamientos negativos. Si buscamos defectos en los demás, es definitivo que los encontraremos; por ejemplo, incluso Devadhata, un primo de Buddha, vio muchas faltas en él. El buscar faltas en los demás, sólo perturba nuestra mente sin producir ningún beneficio y, por ello, en vez de buscar faltas en los demás, deberíamos reconocer las nuestras propias e intentar abandonarlas.

Tenemos faltas y máculas, pero no son inherentemente existentes. Si lo fueran, no tendríamos la posibilidad de eliminarlas porque, si algo es inherentemente existente, es independiente y no puede alterarse en modo alguno. Por nuestra propia experiencia sabemos que nuestras faltas pueden disminuir, si aplicamos el remedio correcto. A través de esta pequeña experiencia, podemos entender que es posible erradicar, finalmente, todas nuestras debilidades y, por consiguiente, llegar a ser un Buddha. Todas las faltas que poseemos se incluyen en las dos obstrucciones: las obstrucciones de las perturbaciones mentales y las obstrucciones al conocimiento. Todas las perturbaciones mentales, tales como la ignorancia, el odio y el apego, constituyen las obs-

trucciones de las perturbaciones mentales; y las impresiones de éstas son las obstrucciones al conocimiento. Las obstrucciones de las perturbaciones mentales nos impiden principalmente alcanzar la liberación de la existencia cíclica, y las obstrucciones al conocimientos nos impiden que comprendamos todos los objetos de conocimiento directa y simultáneamente. Sólo los Buddhas han eliminado estas dos obstrucciones por completo[49]. Así pues, cualquiera que desee liberarse de todas las faltas y dotarse con todas las cualidades buenas debería desarrollar el deseo de alcanzar la Budeidad. Es posible lograr este estado porque nuestras imperfecciones no son inherentemente existentes, sino que surgen de causas que pueden eliminarse.

Las palabras "**ni están libres de ellas**" revelan principalmente que la liberación de las máculas no es inherentemente existente. Implícitamente, también enseñan que se puede alcanzar una liberación de las imperfecciones, cuya existencia es dependiente. Tal liberación es factible porque toda falta tiene un antídoto con lo cual, en dependencia de él, pueden suprimirse todas.

Generalmente, cuando apliquemos un antídoto a una falta, primero alcanzaremos una liberación temporal de ella. Por ejemplo, podemos dejar de generar odio temporalmente practicando su antídoto –la paciencia–; pero la potencialidad de que surja el odio aún permanecerá. Hasta que no nos convirtamos en un Ser Superior, no comenzaremos a eliminar nuestras faltas de manera permanente. A partir de entonces las iremos eliminando progresivamente hasta que alcancemos la Budeidad, el estado completamente libre de toda impureza. Si eliminamos una falta para siempre, en dependencia de un camino superior, habremos alcanzado una verdad de la cesación[50]. La liberación temporal de una mácula, siguiendo prácticas virtuosas, es la fundación para lograr una verdad de la cesación en el futuro.

"**No tienen decrecimiento**" significa que, a pesar de que un fenómeno puede decrecer, el decrecimiento no es inherentemente existente. Sabemos por experiencia que los fenómenos pueden decrecer o reducirse en intensidad. Por ejemplo, en un momento dado podemos experimentar un odio muy fuerte, pero más tarde se apacigua. Las cualidades positivas de la mente, como la fe y la compasión, también puede degenerar si no se cultivan. De manera similar, los objetos externos, vg., los ríos, los bosques, e incluso las montañas, están sometidos al decrecimiento. Hemos de entender que el

decrecer es la naturaleza de todos los fenómenos impermanentes; pero debemos comprender también que el decrecimiento no es inherentemente existente. Si el decrecimiento de los fenómenos tuviera tal existencia, no podría verse afectado por las circustancias y los fenómenos estarían en un estado permanente de decrecimiento. Sabemos que, de hecho, los fenómenos pueden cambiar de un estado de decrecimiento a otro de crecimiento, en dependiencia de causas y condiciones. Esta es una indicación clara de que el decrecimiento no es inherentemente existente.

Las palabras **"ni crecimiento"** quieren decir que el crecimiento de un fenómeno es vacío de existencia inherente. La naturaleza de todos los fenómenos impermanentes es estar sometida a un crecimiento; pero, como en el caso del decrecimiento, aquél surge en dependencia de causas y condiciones, y es vacío de existencia inherente.

En resumen, esta parte del sutra enseña principalmente que los fenómenos son totalmente vacíos de existencia inherente, al revelar que la naturaleza y los atributos de los fenómenos son, ellos mismo, vacíos de existencia inherente. Además de mostrar la naturaleza última de los fenómenos, enseña implícitamente muchos de los aspectos de la naturaleza convencional, tales como la impermanencia sutil, la ley de causa y efecto y la eliminación de las máculas.

Esta sección de la respuesta de Avalokiteshvara explica el modo en que deberíamos practicar la perfección de la sabiduría durante el camino mahayana de la visión. Ello indica que el objeto principal de meditación en este camino es la vacuidad de los fenómenos y que podemos reforzar esta realización de la vacuidad comprendiendo que los ocho objetos, desde la naturaleza de los fenómenos hasta su crecimiento, son todos vacíos de existencia inherente. La respuesta indica también que la mente que medita sobre la vacuidad durante el camino de la visión es un perceptor directo[51], no-conceptual, que está libre de la apariencia dualista; y así pues, el único objeto que aparece en esta mente es la vacuidad -no percibe ningún objeto convencional-. Como vemos en relación a esta mente, "los fenómenos son meramente vacíos, no tiene características."

7 EL CAMINO DE LA MEDITACION

Explicación sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en el camino de la meditación (20)

> **«Por tanto, Shariputra, en la vacuidad no hay forma, ni sensación, ni discernimiento, ni factores producidos, ni consciencia. No hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente; ni forma, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni objeto tangible, ni fenómeno. No hay elemento del ojo, ni demás (elementos)...; tampoco el de la mente y ni siquiera el elemento de la consciencia mental. No hay ignorancia ni extinción de la ignorancia, ni demás (eslances)..., ni envejecimiento ni muerte, y ni siquiera extinción del envejecimiento ni de la muerte. Asimismo, no hay sufrimiento, ni origen, ni cesación ni camino; ni sabiduría excelsa, ni realización y tampoco no-realización.»**

En la parte siguiente del sutra, Avalokiteshvara explica la práctica de la perfección de la sabiduría en el camino mahayana de la meditación. Antes de comentar el significado de estas palabras, sería conveniente describir la manera de alcanzar el camino de la meditación y el modo en que el Bodhisattva progresa a lo largo de este camino. Cuando logramos por primera vez la realización directa de la vacuidad y alcanzamos el camino de la visión, la meditación estabilizada sobre la vacuidad es capaz de eliminar nuestras perturbaciones mentales adquiridas intelectualmente; pero no tiene el poder de eliminar las que son innatas. Permaneceremos en el camino de la visión hasta que no desarrollemos la

sabiduría de la meditación estabilizada que actúa como el antídoto directo contra las perturbaciones mentales innatas del nivel más burdo. Cuando desarrollamos esta sabiduría, alcanzamos el camino de la meditación.

La causa raíz de las perturbaciones mentales innatas es el aferramiento propio innato. A diferencia del aferramiento adquirido intelectualmente, aquél no se adquiere al adoptar una filosofía errónea, sino que surge instintivamente en todos los seres de la existencia cíclica, incluyendo a los animales. El aferramiento propio innato es una mente que se desarrolla naturalmente y aprehende que los fenómenos son inherentemente existentes. Da lugar a la fuerza básica motivadora de la auto-protección, incluso en las formas más primitivas de vida animal. Como resultado de este aferramiento propio, desarrollamos las demás perturbaciones mentales innatas, tales como el odio, el apego, el orgullo, etcétera.

Se puede considerar que cada perturbación mental innata tiene nueve grados o niveles, que van desde un grado muy burdo hasta uno muy sutil. Los nombres que se dan a estos nueve grados de las perturbaciones mentales innatas, empezando por el más burdo, son los siguientes:

1. mayor del mayor
2. mediano del mayor
3. menor del mayor
4. mayor del mediano
5. mediano del mediano
6. menor del mediano
7. mayor del menor
8. mediano del menor
9. menor del menor

Estos nueve grados de las perturbaciones mentales innatas se van eliminando progresivamente durante el camino de la meditación. No han de considerarse como nueve entidades diferentes, como por ejemplo: nueve fuegos distintos o de diferentes tamaños. Por el contrario, son nueve intensidades o grados de una misma entidad; como un solo fuego que decrece desde una gran llamarada hasta una llama minúscula.

Un Bodhisattva en el camino de la meditación destruye primero el grado más burdo de las perturbaciones mentales innatas y luego progresivamente va eliminando los grados cada vez más sutiles de éstas. El proceso puede compararse al de lavar una ropa muy sucia. Al empezar a lavar, las manchas más superficiales se quitan con rapidez; dejando la ropa en remojo y restregándola iremos suprimiendo las man-

Sarvanivaranaviskambini

chas más arraigadas; si persistimos, seremos capaces de hacer desaparecer incluso las manchas más sutiles dejando la ropa completamente limpia. De manera similar, en el camino de la meditación el Bodhisattva comienza destruyendo el grado más burdo de las perturbaciones mentales y luego va eliminando los grados más sutiles por etapas.

Avanzamos al camino de la meditación cuando, habiendo alcanzado ya el camino de la visión, desarrollamos la meditación estabilizada sobre la vacuidad, que actúa como el antídoto directo contra el mayor del mayor aferramiento propio innato. En ese momento hemos dejado el camino de la visión y obtenido al camino ininterrupido dentro del camino de la meditación, que es el antídoto contra el primer grado de las perturbaciones mentales innatas. Este camino ininterrumpido elimina las perturbaciones mentales innatas del grado mayor del mayor. Tan pronto como las abandonemos, habremos progresado al camino emancipado correspondiente del camino de la meditación. Este camino emancipado pertenece a la misma sesión de meditación estabilizada que el camino ininterrupido; pero es una mente que está liberada de las perturbaciones mentales innatas del primer grado.

Al salir de esta meditación estabilizada sobre la vacuidad, podemos continuar con nuestras actividades y prácticas. Aún estamos en el camino de la meditación, pero la intensidad de nuestras perturbaciones mentales innatas ha sido reducida al grado mediano del mayor. De nuevo hemos de involucrarnos en meditaciones sobre la vacuidad con el fin de desarrollar la meditación estabilizada que actúa como el antídoto directo contra el aferramiento propio innato mediano del mayor. Cuando lo alcancemos, habremos logrado el camino ininterrumpido que elimina el segundo grado de las perturbaciones mentales innatas. Más tarde, en la misma meditación estabilizada alcanzaremos el correspondiente camino emancipado, nuestras perturbaciones mentales innatas se habrán reducido al tercer grado. De esta manera, vamos eliminando progresivamente los nueve grados de las perturbaciones mentales innatas.

Cuando hayamos eliminado las perturbaciones mentales innatas del noveno grado, habremos erradicado por completo todas nuestras perturbaciones mentales. Habremos, entonces, superado las obstrucciones de las perturbaciones mentales y obtenido la liberación de la existencia cíclica. Si seguimos el camino hinayana, nos habremos convertido en

un Destructor del Enemigo o Arhat. Si seguimos el camino de mahayana, habremos alcanzado el octavo plano de un Bodhisattva Superior.

Si alcanzamos el octavo plano de un Bodhisattva Superior, aún permaneceremos en el camino mahayana de la meditación, pero estamos ya libres de todas las perturbaciones mentales y de sus semillas, Para lograr la iluminación total o Budeidad, hemos de destruir también las impresiones de nuestras perturbaciones mentales, que son las obstrucciones al conocimiento. Por culpa de estas impresiones continuamos experimentado la apariencia dual fuera de la meditación estabilizada sobre la vacuidad, y esto impide nuestro conocimiento directo y simultáneo de todos los fenómenos. Para disipar estas últimas obstrucciones a la Budeidad, hemos de seguir meditando sobre la vacuidad y reforzar nuestra realización. Así eliminaremos sucesivamente las obstrucciones burdas, sutiles y muy sutiles al conocimiento. Cuando eliminemos las obstrucciones burdas al conocimiento, alcanzaremos el noveno plano, y cuando erradiquemos las sutiles, habremos progresado al décimo plano. La iluminación total o Budeidad, se alcanza cuando se han eliminado las obstrucciones muy sutiles al conocimiento.

El modo de practicar la perfección de la sabiduría en el camino de la meditación se explica en la parte siguiente de la respuesta de Avalokiteshvara. Su respuesta revela que, en el camino de la meditación, hemos de continuar meditando sobre la vacuidad con una mente en la que hayan cesado todas las apariencias duales.

Las palabras **"Por tanto, Shariputra, en la vacuidad no hay forma, ni sensación, ni discernimiento, ni factores producidos, ni consciencia"** indican que, cuando una persona en el camino mahayana de la meditación está absorta en la meditación estabilizada sobre la vacuidad, los cinco agregados no aparecen en su mente. Estos son verdades convencionales y, como todas las verdades convencionales cuando se presentan en la mente de cualquier ser, excepto en la de un Buddha, parecen que son inherentemente existentes. Así pues, ya que un Bodhisattva superior aún no es un Buddha, si los cinco agregados aparecen en su mente, darán la falsa impresión de que son inherentemente existentes. No obstante, la mente de un Bodhisattva Superior absorta en la meditación estabilizada sobre la vacuidad está libre de todas las apariencias falsas y, por lo tanto, de ello se deduce que

los cinco agregados no se manifiestan en esa mente. Si aparecieran a esta mente inequívoca, implicaría que su apariencia como inherentemente existentes no sería falsa, sino ¡verdadera!

La parte siguiente del sutra, desde **"no hay ojo, ni oído**, ... hasta... **ni objeto tangible, ni fenómeno"** indica que los doce generadores son también vacíos de existencia inherente y, de igual modo, tampoco aparecen a la mente de meditación estabilizada de un Bodhisattva Superior. Los doce generadores son:

1. el generador del ojo;
2. el generador del oído;
3. el generador de la nariz;
4. el generador de la lengua;
5. el generador del cuerpo;
6. el generador de la mente;
7. el generador de la forma;
8. el generador del sonido;
9. el generador del olor;
10. el generador del sabor;
11. el generador del objeto tangible;
12. el generador del fenómeno.

Aquí "generador" se refiere a lo que genera la consciencia. Los primeros seis generadores son los poderes sensoriales; el generador del ojo, por ejemplo, es el poder sensorial del ojo. Cada uno de los seis poderes sensoriales es la condición dominante específica de cada una de las seis consciencias; verbigracia, el poder sensorial del ojo es la condición dominante particular de la consciencia visual. Se dice que un poder sensorial es la condición dominante de una consciencia porque, a pesar de que son necesarias otras condiciones para que una consciencia se desarrolle, es principalmente a través de la fuerza de su poder sensorial correspondiente que la consciencia surge. Sin el poder sensorial correspondiente, es imposible que se desarrolle una determinada consciencia. Por ejemplo, si el poder sensorial del ojo no existe, la consciencia visual no puede generarse.

Los cinco primeros poderes sensoriales son físicos: poseen forma. El poder sensorial del ojo es el poder sensorial físico asociado con el órgano del ojo, que hace surgir directa y específicamente la consciencia visual. No es el órgano físico del ojo en sí, porque una persona ciega puede tener el globo ocular completo, pero no poseer el poder sensorial del

ojo. Incluso en el caso de personas con una vista normal, la consciencia visual no se genera durante el sueño. Esto es debido a que en ese tiempo, el poder sensorial del ojo de la persona se absorbe, a pesar de que el órgano físico del ojo continúa presente.

Los cuatro poderes sensoriales restantes son similares al descrito. El poder sensorial del oído genera específicamente la consciencia auditiva. Nadie puede oír un sonido a menos que desarrolle una consciencia auditiva y, para ello, la persona debe poseer el poder sensorial del oído. De manera similar, una cazuela no puede oler o gustar la comida depositada en ella porque carece de los poderes sensoriales de la nariz y de la lengua y, por consiguiente, no puede generar una consciencia olfativa o gustativa. El quinto poder sensorial físico, el del cuerpo, funciona específicamente para generar la consciencia del cuerpo, que es la que aprehende los objetos tangibles, tales como la aspereza, la suavidad, el calor y el frío. Sin el poder sensorial del cuerpo, no pueden experimentarse las sensaciones del tacto. Así pues, los objetos inanimados son insensibles al tacto porque carecen del poder sensorial del cuerpo. Asimismo, es posible que personas parcialmente paralizadas tengan restringida la capacidad de experimentar los objetos tangibles, a causa de un deterioro en el poder sensorial de su cuerpo.

El sexto poder sensorial, el de la mente, es el poder sensorial que funciona específicamente para generar la consciencia mental. Este es en sí mismo una consciencia y como tal no posee forma. Es, por tanto, un poder sensorial mental y no físico. El poder sensorial de la mente es bastante más difícil de entender que los poderes sensoriales físicos. Ilustremos con un ejemplo la manera en que funciona. Si miramos la página de este libro aprehendemos la página con nuestra consciencia visual en dependencia de nuestro poder sensorial del ojo. Si a continuación cerramos los ojos y recordamos la página, la aprehenderemos con nuestra consciencia mental. Antes de que generemos la consciencia que aprehende la página mentalmente, ha de desarrollarse una consciencia mental que hace que nuestra mente se disponga a recordar la página. Esta consciencia mental previa es el poder sensorial de la mente con respecto a la consciencia mental que aprehende la página. Para que cada momento de la consciencia mental pueda generarse, necesita de una consciencia mental en el momento previo, como su poder sensorial mental.

Los seis últimos generadores se denominan "objetos generadores" puesto que actúan como un generador para la consciencia, al ser los objetos que aparecen ante ella. El primero de éstos, el generador de la forma, no se refiere al agregado de la forma, sino que incluye solamente la forma visual, que es el objeto de la consciencia visual. El generador del sonido, el generador del olor, el generador del sabor y el generador del objeto tangible son los respectivos objetos de las consciencias auditiva, olfativa, gustativa y del cuerpo. El último de los seis objetos generadores, el generador del fenómeno, se refiere en concreto a los fenómenos que aparecen exclusivamente a la consciencia mental, tales como los fenómenos permanentes. Los otros cinco objetos generadores pueden también aparecer a la consciencia mental. Por ejemplo, podemos recordar formas visuales, sonidos, etc., con nuestra consciencia mental, pero estos objetos no se incluyen en el generador del fenómeno.

Una consciencia necesita en cada momento un objeto que percibir; éste es su objeto condicional, Así como una consciencia no puede surgir sin un poder sensorial como su condición dominante, tampoco puede surgir sin la condición de este objeto. Los seis objetos generadores son los objetos de las seis consciencias y son, por lo tanto, una condición necesaria para que éstas surjan.

Las palabras de Avalokiteshvara enseñan que, a pesar de que los seis poderes sensoriales y los seis objetos generadores son condiciones esenciales para la generación de la consciencia, no son inherentemente existentes. Cuando se afirma que no hay ojo, ni oído, etc., significa que los doce generadores no aparecen en la meditación estabilizada de un Ser Superior. Para esta mente, todas las apariencias convencionales, como los doce generadores, se han disuelto en la vacuidad.

La parte siguiente del texto, desde **"No hay elemento del ojo ...** hasta **... ni siquiera el elemento de la consciencia mental"** se refiere a los dieciocho elementos[52]:

1. elemento del ojo;
2. elemento del oído;
3. elemento de la nariz;
4. elemento de la lengua;
5. elemento del cuerpo;
6. elemento de la mente;
7. elemento de la forma;
8. elemento del sonido;

9. elemento del olor;
10. elemento del sabor;
11. elemento del objeto tangible;
12. elemento del fenómeno;
13. elemento de la consciencia visual;
14. elemento de la consciencia auditiva;
15. elemento de la consciencia olfativa;
16. elemento de la consciencia gustativa;
17. elemento de la consciencia del cuerpo;
18. elemento de la consciencia mental.

Los dieciocho elementos son una clasificación extensa de todos los fenómenos. Hay muchas maneras diferentes de categorizar los fenómenos; por ejemplo, en fenómenos permanentes e impermanentes, en verdades convencionales y últimas, etc. La división en los dieciocho elementos es un método para clasificarlos desde el punto de vista de su naturaleza. Los doce primeros elementos son los doce generadores ya descritos. Los seis últimos son las seis consciencias que surgen en dependencia de los doce generadores.

A través del encuentro de los seis objetos con los seis poderes sensoriales, desarrollamos las seis consciencias. Por ejemplo, si tenemos el poder sensorial del ojo y no hay un color azul que observar, no desarrollaremos la consciencia visual que ve un color azul. Sin embargo, si nuestro poder sensorial del ojo y el objeto, el color azul, se encuentran, entonces desarrollaremos una consciencia visual que ve el color azul. El mismo principio es aplicable a las demás consciencias.

Por medio de una investigación interna, podemos entender no solamente cómo se desarrollan las diversas consciencias, sino también cuáles son sus funciones y efectos. Por ejemplo, nuestra consciencia visual aprehende varias formas y ello puede tener la función de producir varios efectos. Cuando nuestra consciencia visual ve formas hermosas, puede hacernos generar deseo, y si ve objetos desagradables, puede hacernos desarrollar aversión. En el caso de los seres ordinarios, aun cuando su consciencia visual percibe un objeto neutral, por lo general, les hace generar ignorancia. Así pues, a las personas que no se han adiestrado en el Dharma, incluso el desarrollo de la consciencia visual les provoca perturbaciones mentales y, por tanto, indirectamente les causa muchos problemas. La consciencia visual induce también diversas sensaciones y ello puede dar lugar a que ge-

neremos posteriormente muchas distracciones de pensamientos conceptuales. Este es un problema delicado para los que desean meditar en serio. De hecho, algunos meditadores sinceros han llegado a pensar que sería mejor si estuvieran ciegos. Entonces serían incapaces de ver y desarrollarían menos distracciones durante su meditación. Debido a que nuestras consciencias sensoriales pueden provocar las distracciones conceptuales, se recomienda que para hacer una práctica de meditación profunda nos retiremos a un lugar muy apartado, especialmente cuando intentemos alcanzar la permanencia apacible.

Un solo objeto puede depender de la agrupación de muchos elementos. Por ejemplo, una manzana está compuesta de los elementos de la forma, el olor, el sabor, el objeto tangible, etc. Los científicos modernos han desarrollado una gran habilidad en la investigación de los elementos o naturalezas de los objetos externos. Gracias a ello, han descubierto las diversas propiedades de la materia y aplicado este conocimiento para transformar el medio ambiente, crear materiales nuevos, producir máquinas, etcétera. La mayoría de los científicos se preocupan principalmente de estudiar minuciosamente los elementos de la forma, del sonido, del olor, del sabor y del objeto tangible; es decir, de los objetos de las cinco consciencias sensoriales.

De manera similar, es posible estudiar con detalle los restantes elementos, tales como los objetos sutiles de la consciencia mental y la consciencia misma. Estos elementos no pueden investigarse utilizando los mismos instrumentos que se usan en el estudio de los objetos de las consciencias sensoriales. La consciencia y los fenómenos sutiles, tales como la vacuidad, no pueden estudiarse utilizando miscroscopios, análisis químicos o aceleradores de partículas. La herramienta más efectiva es la sabiduría. Haciendo uso de nuestra sabiduría seremos capaces de investigar los funcionamientos sutiles de la mente y descubrir la naturaleza última de los fenómenos. El entendimiento que adquirimos de este modo nos permitirá desarrollar una mente feliz y apacible, y construir la base para alcanzar la liberación y la iluminación.

Las palabras de Avalokiteshvara muestran implícitamente la naturaleza convencional de los dieciocho elementos y su importancia en el entendimiento de la multiplicidad de los fenómenos; pero enseñan principalmente que los dieciocho elementos no son inherentemente existentes y

no aparecen en la meditación estabilizada de un Ser Superior. A pesar de que los dieciocho elementos parecen tener existencia inherente, esta apariencia es falsa –de hecho, los elementos son meramente imputados por la mente conceptual–.

La parte siguiente de la respuesta de Avalokiteshvara, desde **"No hay ignorancia** ... hasta ... **ni siquiera extinción del envejecimiento ni de la muerte"** se refiere a las dos series de los doce enlaces de relación dependiente. La primera serie son los enlaces o las etapas del proceso a través del cual los seres sintientes permanecen atrapados en la existencia cíclica, tomando un renacimiento contaminado después de otro. Estos doce enlaces son:

1. la relación dependiente de la ignorancia;
2. la relación dependiente de la acción productora;
3. la relación dependiente de la consciencia;
4. la relación dependiente del nombre y de la forma;
5. la relación dependiente de los seis generadores;
6. la relación dependiente del contacto;
7. la relación dependiente de la sensación;
8. la relación dependiente del ansia;
9. la relación dependiente del aferramiento;
10. la relación dependiente de la existencia;
11. la relación dependiente del nacimiento;
12. la relación dependiente del envejecimiento y de la muerte.

La relación dependiente de la ignorancia, el primer enlace, es un tipo específico de ignorancia. Es una mente de aferramiento propio que motiva a la persona a crear una acción que es la causa para tomar un renacimiento en la existencia cíclica[53]. Este tipo de mente se llama ignorancia porque se aferra a los fenómenos como si fueran inherentemente existentes, por desconocer su verdadera naturaleza.

El segundo enlace, la relación dependiente de la acción productora, es una acción o karma, que es la causa impulsora para renacer en la existencia cíclica. Puesto que su efecto es impulsarnos o impelernos a tomar un renacimiento en la existencia cíclica, también se la denomina karma impelente. A pesar de que la acción productora está motivada por el primer enlace, el de la ignorancia, puede ser virtuosa o no serlo, según la intención que la acompaña. Una acción productora virtuosa nos conduce a un renaci-

miento cíclico en uno de los tres reinos superiores, mientras que una acción productora negativa nos lleva a un renacimiento cíclico en uno de los tres reinos inferiores.

El tercer enlace, la relación dependiente de la consciencia, no se refiere a la consciencia en general, sino solamente a la que recibe la impresión de la relación dependiente de una acción productora. Cada acción productora, como la acción negativa de quitar la vida a otro ser, deja una impresión en la consciencia. Esta impresión permanece en la continuidad de nuestra consciencia a modo de potencia, como una semilla, hasta que surgen las circunstancias que la activan para engendrar el efecto de un renacimiento en la existencia cíclica.

El cuarto enlace es la relación dependiente del nombre y de la forma. Este enlace comprende los cinco agregados de una persona en el momento del renacimiento; "la forma" es el agregado de la forma y "el nombre" se refiere a los cuatro agregados restantes. Tomemos como ejemplo nuestro propio nacimiento. Obtuvimos nuestro renacimiento presente como ser humano cuando nuestra consciencia entró en el óvulo fertilizado del seno materno. En aquel momento, estábamos formados por cinco agregados rudimentarios; el agregado de la forma era la forma física del óvulo fertilizado y los restantes agregados, el de la sensación, etc., también estaban presentes. Nuestros cinco agregados de ese momento son un ejemplo del cuarto enlace, la relación dependiente del nombre y de la forma. A los cuatro últimos agregados se les llama "el nombre" porque sirven de base sobre la cual nombrar o identificar a la persona, incluso en el caso del ser del reino inmaterial donde carecen del agregado de la forma.

La relación dependiente de los seis generadores, que constituyen el quinto enlace, son los seis poderes sensoriales cuando se desarrollan al principio, después de renacer. En el caso de nuestro renacimiento presente como un ser humano, tuvimos el poder sensorial de la mente y del cuerpo desde el momento de la concepción; pero los cuatro restantes, del ojo, del oído, de la nariz y de la lengua, se desarrollaron gradualmente a la vez que nos desarollábamos en el seno materno.

El sexto enlace es la relación dependiente del contacto. El contacto es un factor mental que acompaña en todo momento a la consciencia. Surge cuando se produce el encuentro de un objeto, un poder sensorial y una consciencia. Su

función es conocer un objeto como agradable, desagradable o neutro.

En dependiencia del contacto desarrollamos el séptimo enlace, la relación dependiente de la sensación. Mientras que el contacto *conoce* un objeto como agradable, desagradable o neutro, la sensación es el factor mental que *tiene una experiencia* de agrado, desagrado o neutra. Cada vez que conocemos un objeto, desarrollamos una de estas tres sensaciones.

La relación dependiente del ansia, el octavo enlace, es una forma particular de apego que nutre o activa el potencial de tomar el siguiente renacimiento, y fue plantada en la consciencia por una acción productora anterior. Este tipo de apego aparece en el momento de la muerte. Normalmente, cuando llega esa hora desarrollamos un fuerte apego por aquello a lo que consideramos nuestro "yo", nuestro cuerpo, amistades, posesiones, etc. Este ansia activa la pontencialidad que nos empuja a tomar el siguiente renacimiento.

El noveno enlace es la relación dependiente del aferramiento. Este es también un tipo de apego, aunque más intenso que el ansia. El ansia puede compararse con el fuerte deseo de fumar un cigarrillo, que desarrolla una persona que ha dejado de fumar recientemente. El aferramiento es semejante a ese deseo cuando se vuelve tan intenso que obliga a la persona a salir de su casa e ir en busca de un cigarrillo. La relación dependiente del aferramiento es el aferramiento que se desarrolla después de la relación dependiente del ansia, y activa con mayor fuerza el potencial que nos obliga a tomar el siguiente renacimiento.

El décimo enlace, la relación dependiente de la existencia, es el factor mental de la intención inducido por los enlaces anteriores del ansia y del aferramiento. Se llama "existencia" porque es la causa inmediata que nos hace tomar un nuevo renacimiento en la existencia cíclica; éste es un ejemplo en el que se da a la causa el nombre de su efecto. La intención, en general, es una acción mental y su naturaleza determina si una mente es virtuosa o no. Si el factor mental de la intención es virtuoso, la mente que acompaña es forzosamente virtuosa. Y por el contrario, si la intención no es virtuosa, la mente asociada a ella tampoco lo es.

A pesar de que el ansia y el aferramiento son perturbaciones mentales, pueden inducir la manifestación de una mente virtuosa en el momento de la muerte. Por ejemplo, pueden despertar el deseo de tomar refugio y orar a los seres

sagrados. En tal caso, el décimo enlace, la relación dependiente de la existencia, es una acción virtuosa y sin duda activará una impresión dejada por una acción productora virtuosa. La persona, entonces, tomará un renacimiento afortunado, como un dios o un ser humano. Por otra parte, si el ansia y el aferramiento nos impulsan a generar una mente negativa, como el odio, entonces, el décimo enlace es una acción negativa y activará un potencial que nos hará renacer en los reinos inferiores.

El onceavo enlace es la relación dependiente del nacimiento. Se refiere al momento en que la consciencia toma una nueva existencia. En el caso de un renacimiento humano, la relación dependiente del nacimiento se refiere a la entrada de la consciencia en el óvulo fertilizado en el seno materno.

Desde el segundo momento de un renacimiento, comienza el proceso del envejecimiento que continúa hasta la muerte. El enlace final, la relación dependiente del envejecimiento y de la muerte, es el proceso mismo de envejecer y de morir.

Estos doce enlances de relación dependiente revelan el proceso por el cual permanecemos encadenados a un ciclo incontrolado de renacimientos y muertes junto con sus sufrimientos asociados. La causa fundamental de este proceso incontrolado es el primer inlace, la ignorancia, que es la mente que se aferra a la existencia inherente. Bajo el control de la ignorancia cometemos acciones virtuosas o perjudiciales, que vienen a ser la causa para que renazcamos en los reinos superiores o inferiores de la existencia cíclica. Estas acciones son las llamadas productoras, el segundo enlace. Una acción productora deja una impresión en nuestra mente y la consciencia que la recibe es el tercer enlace. Los tres primeros enlaces se denominan, a veces, las causas impulsoras, puesto que actúan como la causa para impulsarnos en un futuro renacimiento incontrolado. Las tres causas impulsoras también se denominan las causas distantes del renacimiento, porque, a pesar de que son las causas de un renacimiento futuro, pueden transcurrir muchas vidas antes de que ese renacimiento determinado sea un hecho.

Los cuatro enlaces siguientes son los efectos impulsados y muestran nuestro desarrollo tras haber sido empujados a un nuevo renacimiento. El cuarto enlace indica que las bases para imputar nuestra identidad son los nuevos agre-

gados, el nombre y la forma. En dependencia de estos agregados se forma el quinto enlace, los seis generadores. Los seis generadores son los seis poderes sensoriales y como resultado de ellos surge el sexto enlace, el contacto. En base a él, desarrollamos las sensaciones de agrado, desagrado y neutras, el séptimo enlace.

Los tres enlaces siguientes indican la manera en que se actualiza el poder potencial de nuestro proximo renacimiento y, por lo tanto, se denominan las causas actualizantes. Estos tres enlaces son conocidos también como las causas cercanas al renacimiento, puesto que son las causas que preceden inmediatamente al renacimiento. En dependencia de las sensaciones anteriores, surgen los enlaces octavo y noveno, el ansia y el aferramiento; mientras, la muerte se va acercando. Estos últimos activan el poder potencial de nuestro siguiente renacimiento dando lugar al desarrollo del décimo enlace, la existencia, que es la acción mental que nos lleva al renacimiento siguiente.

Los dos últimos enlaces se llaman efectos actualizados porque son los efectos de las causas actualizantes. Las tres causas actualizantes activan un potencial determinado para hacernos tomar un renacimiento, dando lugar al onceavo enlace, el nacimiento. Como resultado de un nacimiento dentro de la existencia cíclica, acontece el último enlace, el envejecimiento y la muerte. Los dos últimos enlaces también implican todos los demás sufrimientos de la existencia cíclica, tales como las enfermedades que suceden entre el nacimiento y la muerte.

Si contemplamos los doce enlaces en este mismo orden, desde la ignorancia hasta el envejecimiento y la muerte, podremos entender, paso a paso, el desarrollo de la existencia cíclica y los sufrimientos asociados a ella. Si contemplamos los doce enlances de relación dependiente en el orden inverso, llegaremos restrospectivamente hasta las causas de nuestro sufrimiento. El último enlasce combina dos de los sufrimientos más graves que experimentamos, el envejecimiento y la muerte; pero todas las demás miserias están también implicadas. La causa de estos sufrimientos es un renacimiento incontrolado, el onceavo enlace. El nacimiento resulta del décimo enlace, la existencia, que es producida por el aferramiento y el ansia, los enlaces noveno y octavo. Estas dos formas de apego son el resultado de unas sensaciones previas, el séptimo enlace. Las sensaciones surgen a consecuencia del contacto, el sexto enlace, que a su vez de-

Akashagarbha

pende de los seis generadores, el quinto enlace. Los seis generadores se desarrollan en dependencia de los cinco agregados en el momento el nacimiento, que constituyen el cuarto enlace, el nombre y la forma. La causa que nos hace tomar estos agregados es una impresión grabada en la consciencia. La consciencia que recibe esta impresión es el tercer enlace. La impresión sobre la consciencia es grabada por una acción productora, el segundo enlace. La fuerza raíz que motiva las acciones productoras es la ignorancia, la mente que se aferra a la existencia inherente. De este modo puede remontarse la causa de todo sufrimiento, llegando a la ignorancia, el primero de los doce enlaces.

Así pues, contemplando los doce enlaces en orden inverso llegaremos a comprender que experimentamos sufrimiento una y otra vez porque hemos tomado un renacimiento cíclico, y que la causa fundamental de este proceso miserable es la ignorancia. Comprender que la culpa de todo sufrimiento es el renacimiento cíclico, nos llevará a generar la mente que desea abandonar definitivamente la existencia cíclica. Esta mente es llamada la mente de emergencia definitiva o renunciación. Al saber que la ignorancia es la causa raíz del renacimiento cíclico, llegaremos a entender que el método para alcanzar la liberación de la existencia cíclica es disipar nuestra ignorancia. El antídoto directo contra la ignorancia es la sabiduría que comprende la vacuidad. Utilizando los métodos correctos con un esfuerzo perseverante podremos desarrollar esta sabiduría. Si continuamos meditando sobre la vacuidad con la motivación de la emergencia definitiva y la mente de la iluminación, nuestra relación dependiente de la ignorancia, el primero de los doce enlaces, disminuirá poco a poco, y finalmente dejará de existir.

La cesación completa de la relación dependiente de la ignorancia es la relación dependiente de su extinción. Si conseguimos esta extinción de la ignorancia, nuestras acciones nunca más estarán controladas por las perturbaciones mentales y, por consiguiente, obtendremos la relación dependiente de la extinción de las acciones productoras. Esto nos conducirá a la relación dependiente de la extinción de la consciencia, etc., hasta la extinción de la relación dependien-te del envejecimiento y de la muerte. Así pues, logrando la extinción de la ignorancia, eliminamos el renacimiento cíclico y cortamos con la continuidad del sufrimiento. La cesación de la continuidad del sufrimiento es la liberación y el estado más allá del dolor o nirvana. Por tanto, existe esta

segunda serie de los doce enlaces de relación dependiente, desde la extinción de la ignorancia hasta la extinción del envejecimiento y de la muerte. La primera serie de los doce enlaces, desde la ignorancia hasta el envejecimiento y la muerte se denomina los doce enlaces de relación dependiente del lado de las perturbaciones mentales; y los doce enlaces desde la extinción de la ignorancias hasta la extinción del envejecimiento y de la muerte son los doce enlaces de relación dependiente del lado de una perfecta purificación. La primera muestra el desarrollo del renacimiento cíclico y la segunda su cesación y el logro de la liberación.

Los doce enlaces del lado de la perfecta purificación son la mera cesación de los doce enlaces del lado de las perturbaciones mentales. Por ejemplo, la relación dependiente de la extinción de la ignorancia no es el fin de la consciencia en general, sino la cesación completa de la consciencia que recibe las impresiones de las acciones productoras. De manera similar, la relación dependiente de la extinción de las sensaciones es meramente la cesación de las sensaciones que están contaminadas por las perturbaciones mentales. Cuando alcanzamos la liberación, aún tenemos sensaciones, pero éstas no están contaminadas y no nos conducen a generar el ansia y el aferramiento en el momento de la muerte.

Una vez alcanzada la liberación, nunca más seremos arrastrados a un renacimiento bajo el control de las perturbaciones mentales; en cambio, experimentaremos renacimientos no-contaminados. Un renacimiento no-contaminado no tiene la naturaleza del sufrimiento y no da lugar a sufrimiento en el futuro. La mayoría de los Destructores hinayanas del Enemigo toman un renacimiento no-contaminado en una tierra pura, y permanecen en un estado inalterado de quietud durante mucho tiempo. Por otra parte, los Bodhisattvas elevados continúan tomando renacimiento entre los seres de la existencia cíclica con el próposito de beneficiarlos. Tal renacimiento no es contaminado porque surge por la fuerza de la compasión y no por la de las perturbaciones mentales. Si un Bodhisattva elevado toma un renacimiento humano, él o ella, aparece ante los demás como una persona ordinaria; pero este Bodhisattva está completamente liberado de los sufrimientos de la existencia cíclica y trabaja jubilosamente por la causa del prójimo.

El contemplar los doce enlaces de relación dependiente del lado de la purificación perfecta alentará nuestra mente, puesto que nos daremos cuenta de que, eliminando la igno-

rancia que se aferra a la existencia inherente de los fenómenos, podremos destruir por completo el sufrimiento y sus causas.

A pesar de que el sutra encierra extensas enseñanzas sobre la naturaleza convencional de los doce enlaces de relación dependiente, enseña principalmente que ninguna de las dos series de los doce enlaces aparecen a la sabiduría de la meditación estabilizada de un Ser Superior. No aparecen porque son verdades convencionales. Aunque un entendimiento de los doce enlaces tiene un gran valor, hemos de comprender que son fenómenos meramente imputados y carecen de existencia inherente.

Avalokiteshvara continúa diciendo: **"Asimismo, no hay sufrimiento, ni origen, ni cesación ni camino"**. Esta parte es una alusión a las cuatro nobles verdades:

1. La verdad de los sufrimientos
2. la verdad de los orígenes
3. la verdad de las cesaciones
4. la verdad de los caminos

Todos los fenómenos que tienen la naturaleza del sufrimiento constituyen la verdad de los sufrimientos. Por ejemplo, las mentes y los cuerpos impuros de todos los seres sintientes de la existencia cíclica son verdades del sufrimiento. La naturaleza de estos agregados es sufrimiento porque son producidos como resultado de acciones contaminadas por las perturbaciones mentales. No obstante, si algo es una verdad del sufrimiento no es forzosamente una sensación de dolor. Por ejemplo, la sensación de agrado de un ser que se deleita en los placeres de un reino de los dioses, se desarrolla como el fruto de anteriores acciones virtuosas y, por consiguiente, no es un *sufrimiento;* pero esta mente es una *verdad del sufrimiento.* Es una verdad del sufrimiento porque el placer experimentado en el reino de los dioses es el resultado de acciones virtuosas contaminadas, motivadas por el aferramiento propio. Los seres que habitan en los reinos de los dioses aún están en la existencia cíclica, y su felicidad contiene la semilla del dolor. Puesto que esos seres están contaminados por las perturbaciones mentales y por anteriores acciones contaminadas, sus vidas de placer llegarán a su fin, y otra vez, sin opción, habrán de renacer en los reinos inferiores. Así pues, el cuerpo y la mente de un ser en un reino de los dioses es la naturaleza del sufrimiento. El

medio ambiente de los seres en la existencia cíclica es también una verdad del sufrimiento, puesto que surge en dependencia de las acciones contaminadas y de las perturbaciones mentales, y da lugar a la experiencia del sufrimiento. De los doce enlaces de relación dependiente, los seis efectos –el nombre y la forma, los seis generadores, el contacto, la sensación, el nacimiento, el envejecimiento y la muerte– son ejemplos de verdades del sufrimiento.

La segunda noble verdad, la verdad de los orígenes, es la causa principal de la verdad de los sufrimientos. Si investigamos, encontraremos que toda la verdad de los sufrimientos está causada por las perturbaciones mentales y por las acciones realizadas bajo su control. Por consiguiente, estas perturbaciones mentales y estas acciones contaminadas constituyen la verdad de los orígenes. De los doce enlaces de relación dependiente, las seis causas –la ignorancia, las acciones productoras, la consciencia, el ansia, el aferramiento y la existencia– constituyen la verdad de los orígenes.

La tercera noble verdad es la verdad de las cesaciones. La auténtica verdad de la cesación es la naturaleza última de la mente que ha logrado la cesación final de cualquier falta o impureza, a través del poder de una verdad del camino. Una verdad de la cesación no es, por lo tanto, la cesación final de la impureza en sí, sino la vacuidad de la mente que ha conseguido tal cesación. No obstante, puesto que todas las mentes son vacías de existencia inherente, si una persona consigue la eliminación final de una falta, él o ella ha logrado forzosamente una verdad de la cesación. Ya que una verdad de la cesación es una vacuidad de existencia inherente, es una verdad última. Un ejemplo de una verdad de la cesación es la vacuidad de la existencia inherente del camino emancipado del camino de la visión. La vacuidad de esta mente es una verdad de la cesación porque ha logrado, a través del poder de una verdad del camino, la cesación final de las perturbacioes mentales adquiridas intelectualmente. Debido a que la verdad de las cesaciones surge en dependencia de la verdad de los caminos, que sólo poseen los Seres Superiores, las auténticas verdades de las cesaciones se obtendrán tras haber alcanzado el camino de la visión.

La última de las cuatro nobles verdades es la verdad de los caminos. Toda mente de un Ser Superior que conduce principalmente al logro de una verdad de la cesación es una verdad del camino. Solamente los Bodhisattvas Superiores poseen

la verdad de los caminos, porque sólo la mente que comprende la vacuidad directamente tiene el poder de llegar a la eliminación final de una falta. El camino ininterrumpido del camino de la visión es un ejemplo de una verdad del camino. Es una verdad del camino porque es la mente de un Ser Superior, y la causa directa del camino emancipado de la visión, cuya vacuidad es una verdad de la cesación.

Las dos primeras verdades revelan la naturaleza y las causas de la existencia cíclica. Las dos últimas muestran la naturaleza de la liberación de la existencia cíclica y el modo de lograrla. En esencia, todas las enseñanzas de Buddha están contenidas en las cuatro nobles verdades; pero, como todos los fenómenos, las cuatro nobles verdades no existen inherentemente; son meramente imputadas por la mente conceptual. Este es el significado esencial de las palabras de Avalokiteshvara.

Quizás interpretemos que estas palabras indican que ninguna de las cuatro verdades aparece a la sabiduría de la meditación estabilizada de un Ser Superior. Esto nos llevaría a una contradicción porque la verdad de las cesaciones son verdades últimas y, por consiguiente, *pueden* aparecer a esta sabiduría. Esta contradicción desaparece si interpretamos que "la cesación" significa en el texto la mera cesación de la verdad de los sufrimientos y la de los orígenes. Interpretada de este modo, "la cesación" no se refiere a la verdad de la cesación, que es una verdad última, sino a la cesación que es una verdad convencional y que, por lo tanto, no aparece a la sabiduría de la meditación estabilizada de un Ser Superior. A pesar de que una verdad auténtica de la cesación puede manifestarse en la meditación estabilizada de un Ser Superior, no aparece como si fuera inherentemente existente. El único objeto que percibe un Ser Superior cuando comprende directamente una verdad de la cesación, es la vacuidad de la existencia inherente de una mente que ha eliminado una falta por completo.

La parte final de esta sección de la respuesta de Avalokiteshvara dice así: **"ni sabiduría excelsa, ni realización y tampoco no-realización."** "La sabiduría excelsa" se refiere a la sabiduría que comprende la vacuidad, que posee un Ser Superior. "Realización" alude a las cualidades virtuosas que se alcanzan a través de la práctica de los caminos espirituales. Estas realizaciones incluyen logros temporales, tales como la felicidad de los renacimientos superiores, que son el resultado de acciones virtuosas; y la realizaciones últimas,

como los diez poderes[54] de los seres iluminados. "No-realización" abarca todo aquello que se ha de eliminar o evitar, como la existencia cíclica, el sufrimiento y las perturbaciones mentales.

Las palabras de Avalokisteshvara nos enseñan que la sabiduría que comprende la vacuidad de un Ser Superior es también vacía de existencia inherente. Es más, respecto a esta sabiduría de la meditación estabilizada de un Ser Superior, es como si la sabiduría no existiera. Esto se debe a que el único objeto que se manifiesta en esa mente es la vacuidad; la mente misma tampoco aparece porque es una verdad convencional. De manera similar, las realizaciones y no-realizaciones son verdades convencionales y no aparecen a la sabiduría de la meditación estabilizada de un Ser Superior. Al igual que todos los demás fenómenos, carecen de existencia inherente y son meramente imputadas por la mente conceptual.

En resumen, esta parte del sutra expone el modo en que deberíamos desarrollar nuestra práctica de la perfección de la sabiduría durante el camino de la meditación. Nos aconseja que sigamos meditando sobre la vacuidad de la existencia inherente de los fenómenos con la sabiduría de la meditación estabilizada que la comprende directamente. Si continuamos meditando de esta manera, nuestra realización directa de la vacuidad devendrá cada vez más poderosa. Finalmente, tendrá el poder suficiente para actuar como antídoto contra los niveles más sutiles de las perturbaciones mentales, capacitándonos para erradicarlas por completo. Entonces, si continuamos meditando con la sabiduría del camino mahayana de la meditación, podremos eliminar incluso las impresiones de las perturbaciones mentales, los obstáculos a la omnisciencia.

En su respuesta, Avalokiteshvara describe la experiencia de un Bodhisattva en el camino de la meditación durante su concentración sobre la vacuidad. Para la mente de ese Bodhisattva, todos los fenómenos convencionales se absorben y disuelven en la vacuidad, de manera que el único objeto que aparece durante su meditación es la vacuidad misma. Es como si no existiera ningún otro modo fenómeno. Más aún, la mente misma que está comprendiendo la vacuidad se absorbe en la vacuidad y no aparece al meditador. Como resultado de ello, desaparece la distinción entre la mente y el objeto.

La sabiduría de la meditación estabilizada de un Ser Supe-

rior permanece unipuntualizada sobre la vacuidad meclándose con ella como el agua vertida en el agua. Los seres que carecen de esta sabiduría generan muchos pensamientos conceptuales que desembocan en numerosos problemas. Cuando se comprende la vacuidad directamente, tales pensamientos negativos cesan, y la mente permanece en calma y feliz, así como lo describe Changkya Rolpay Doryhe en su *Canción de la Vacuidad:*

> Respecto al rostro de la Madre, que está libre de obstrucciones[55],
> no hay rastro de irregularidad de ningún tipo ...
> ... hay suavidad, lisura y felicidad.

La disolución de las apariencias ordinarias en la vacuidad es también una importante práctica del mantra secreto. En el mantra secreto o tantra, se muestran los métodos para desarrollar las mentes sutiles que nos permiten disolver más fácilmente todos los fenómenos en la vacuidad. Si utilizamos estos métodos correctamente, podremos eliminar las apariencias dualistas más rápidamente que utilizando sólo los métodos que se muestran en las enseñanzas del sutra. Sin embargo, la explicación de las prácticas del mantra secreto no figura en el propósito de este libro[56] .

Además de revelar la práctica de la vacuidad en el camino de la meditación, en esta sección del sutra se sobreentienden también muchos de los aspectos convencionales del camino hacia la iluminación. Por ejemplo, la alusión a los doce enlaces de relación dependiente y a las cuatro nobles verdades revelan implícitamente las causas y los efectos de la existencia cíclica, y los métodos para eliminarlos. A través de estas enseñanzas, el Buddha nos ayuda a disipar nuestra confu-sión y desarrollar un entendimiento correcto.

Si reflexionamos sobre el valor de las enseñanzas contenidas en este sutra, comprenderemos la gran benevolencia del Buddha. Algunas personas profesan un gran respeto hacia sus Maestros pues han demostrado poseer poderes extraordinarios, como el de la clarividencia o la levitación; pero ¿qué beneficios duraderos aportan estas demostraciones? Si el Budhha hubiera demostrado únicamente sus poderes milagrosos, ahora no podríamos recibir gran beneficio de tales demostraciones. Afortunadamente, Buddha reveló las enseñanzas supremas para eliminar la confusión de los seres sintientes. Estas profundas y extensas enseñanzas han

subsistido hasta hoy y se han traducido a diferentes lenguas. Gracias a ello, ahora tenemos la preciosa oportunidad de estudiar y practicarlas, y recibir grandes frutos.

Incluso en países como el Tíbet que, en comparación con los países occidentales, es muy pobre materialmente, sus habitantes han recibido enormes beneficios de las enseñanzas de Buddha. Muchos tibetanos han desarrollado una gran sabiduría en temas profundos, como la naturaleza de la mente, las causas del sufrimiento y los métodos para alcanzar la liberación, y como fruto de ello han logrado un estado de gozo y paz, y también la habilidad de ayudar a los demás a resolver sus problemas. Estos logros fueron posibles gracias a la bondad de Buddha al ofrecer sus amplias enseñanzas. De un modo similar, cualquiera que sea nuestra posición en la sociedad, podemos también aplicar las enseñanzas del Budhha para eliminar nuestros propios problemas y ayudar a muchos otros seres de este mundo.

8 EL CAMINO DE NO-MAS-APRENDIZAJE

El modo de alcanzar el camino de no-más-aprendizaje (21)

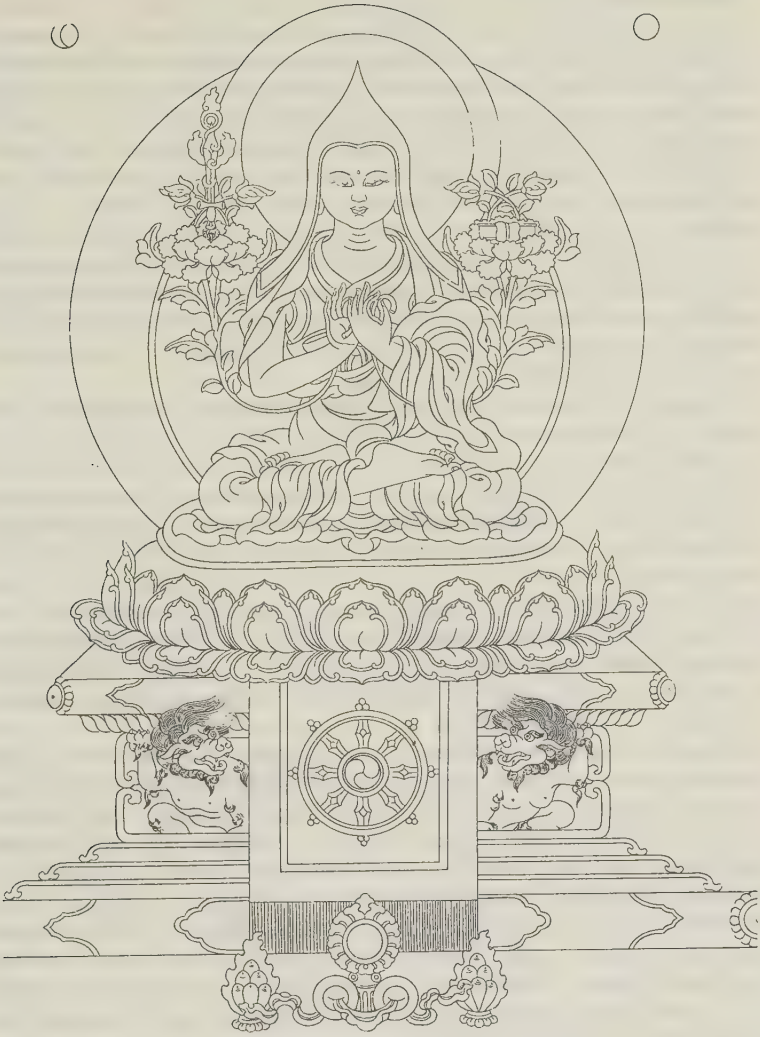
> **«Por tanto, Shariputra, porque no hay realización, los Bodhisattvas dependen y permancen en la perfección de la sabiduría; sus mentes no tienen obstrucciones ni miedo. Pasando totalmente más allá de la perversidad, logran el nirvana final. De la misma manera, todos los Buddhas que residen perfectamente en los tres tiempos, dependiendo de la perfección de la sabiduría, llegaron a ser Buddhas manifiestos y completos en el estado de la insuperable, perfecta, y completa iluminación."»**

Avalokiteshvara explica ahora el modo de alcanzar el camino mahayana de no-más aprendizaje, que es el quinto y último camino. Mientras que los cuatro anteriores son las mentes de los Bodhisattvas que van conduciéndoles a logros espirituales superiores, el camino mahayana de no-más-aprendizaje es una mente que ha alcanzado el logro final y supremo de la iluminación total. Se le llama así porque en este estado no hay más objetos de conocimiento ni más prácticas espirituales que aprender. Al alcanzar este camino nos convertiremos en un Buddha totalmente iluminado, habiendo eliminado todas las mentes perturbadoras y sus impresiones, y desarrollado todas las cualidades positivas. No existe ninguna realización mayor que el estado de Budeidad y, por lo tanto, cuando llegamos al camino de no-más-aprendizaje hemos completado nuestro adiestramiento espiritual.

Alcanzaremos el camino mahayana de no-más-aprendizaje al concluir el camino anterior, el de la meditación. Como ya se ha descrito, durante el camino de la meditación vamos eliminando gradualmente las perturbaciones mentales innatas y sus impresiones. La última etapa de este camino es el décimo plano de un Bodhisattva. Al llegar a este plano, habremos logrado la liberación de la existencia cíclica, habiendo suprimido todas nuestras perturbaciones mentales. También habremos eliminado los niveles burdos y sutiles de las obstrucciones al conocimiento, de manera que sólo nos quedarán las obstrucciones muy sutiles al conocimiento. En efecto, una vez alcanzado el décimo plano, habremos desarrollado ya muchas cualidades extraordinarias del cuerpo, palabra y mente, muy similares a las de un Buddha. Finalmente, en el décimo plano desarrollamos una meditación estabilizada especial sobre la vacuidad, que es el último camino ininterrumpido dentro del camino de la meditación. Este camino ininterrumpido es el antídoto directo contra las obstrucciones muy sutiles al conocimiento, y se le denomina la "concentración semejante al vajra"[57] del décimo plano. En el siguiente momento alcanzamos la Budeidad, por lo que la concentración semejante al vajra es la mente última de un ser sintiente[58] . Cuando dicha concentración elimina la obstrucción final al conocimiento, pasamos a un estado en el que todos los fenómenos se nos aparecen directa y simultáneamente, mientras nuestra mente permanece mezclada inseparablemente con la vacuidad, como el agua vertida en el agua. En ese momento habremos alcanzado el camino de no-más-aprendizaje y pasado al estado de la Budeidad.

Al alcanzar el camino mahayana de no-más-aprendizaje nuestra mente se transforma en el Cuerpo de Sabiduría de la Verdad de un Buddha. Este cuerpo es la perfección resultante de la sabiduría. Puesto que esta mente no sólo comprende la vacuidad directamente, sino que también conoce directa y simultáneamente todos los fenómenos, es la sabiduría omnisciente. La mente de un Buddha ve todos los fenómenos al mismo tiempo tan clara y directamente como nosotros la palma de nuestra mano.

Cuando nuestra mente se transforma en el Cuerpo de Sabiduría de la Verdad de un Buddha, la vacuidad de nuestra mente se convierte en el Cuerpo de la Entidad de un Buddha, siendo éste la vacuidad de la existencia inherente de su mente omnisciente. El Cuerpo de Sabiduría de la Verdad y el



Yhe Tsongkhapa

Cuerpo de la Entidad constituyen los dos Cuerpos de la Verdad de un Buddha.

A pesar de que los Cuerpos de la Verdad de un ser iluminado se expanden por todo lugar, carecen de forma y los seres sintientes no pueden percibirlos; sólo pueden ser percibidos por los Buddhas. Por lo tanto, gracias a su deseo ilimitado de beneficiar a todos los seres, un Buddha se manifiesta con la forma del Cuerpo de Deleite. Este Cuerpo de Deleite puede ser percibido por los Bodhisattva superiores, pero no por los seres que no hayan alcanzado el camino mahayana de la visión. Para beneficiar a esos otros seres, del Cuerpo de Deleite manifiesta innumerables Cuerpos de Emanaciones que aparecen simultáneamente por todo el universo. Un Buddha manifiesta espontáneamente y sin esfuerzo los Cuerpos de Emanaciones según las necesidades y el desarrollo individual de los seres sintientes.

El cuerpo y la mente de un Buddha no son entidades diferentes. A pesar de que el Cuerpo de Deleite y los Cuerpos de Emanación tienen el aspecto de la forma, su naturaleza es la sabiduría. Los cuerpos de un buddha son manifestaciones de su mente, así como las ondas de la superficie del agua son manifestaciones de la misma. Por el contrario, el cuerpo y la mente de un ser sintiente son entidades diferentes. Por ejemplo, la naturaleza de nuestro cuerpo es una forma burda, y se ha generado de los cuerpos de nuestros padres; mientras que la naturaleza de nuestra mente es clara y conoce[59], y se ha desarrollado de un origen bastate diferente, llamado nuestra continuidad mental previa.

Hay varios tipos de Cuerpos de Emanación. Buddha Shakyamuni, que apareció en esta tierra hace unos dos mil quinientos años, es un ejemplo del Cuerpo Supremo de Emanación –el Cuerpo de Emanación que realiza las doce obras mayores de un Buddha[60] –. Los Buddhas pueden manifestarse también como seres ordinarios o incluso como objetos inanimados. El que estas emanaciones sean percibidas por otros seres, y el que sean reconocidas como Cuerpos de Emanación, depende del mérito acumulado por el que las observa. El mérito se acumula realizando acciones virtuosas, y se destruye al cometer acciones negativas. Así como no esperamos que un animal reconozca que Buddha Shakyamuni es un ser iluminado debido a las limitaciones de su mente, tampoco es probable que un ser humano con pocos méritos reconozca el Cuerpo de Emanación de un Buddha debido a la falta de impresiones virtuosas en su continuidad mental.

Si comprendemos la naturaleza convencional de los fenómenos, entenderemos que nuestro medio ambiente y el modo en que lo experimentamos, dependen de nuestra mente y de sus predisposiciones. Así pues, la manera en que un animal percibe este mundo es muy diferente del modo en que lo hace un ser humano. De manera similar, una persona con gran mérito acumulado por las acciones virtuosas creadas a lo largo de muchas vidas, experimenta el mundo de un modo muy diferente a como lo hace una persona pobre en méritos. Puesto que la apariencia de nuestro medio ambiente depende de nuestra mente, cuánto más pura devenga nuestra mente, más pura será la apariencia de nuestro medio ambiente. Si purificamos nuestro espíritu lo suficiente y acumulamos las impresiones virtuosas apropiadas, seremos capaces de reconocer los Cuerpos de Emanacion de los seres iluminados. A medida que nuestra mente se vaya desarrollando y alcancemos el camino mahayana de la visión, seremos capaces de percibir directamente a los Buddhas con la forma de sus Cuerpos de Deleite y recibir sus enseñanzas. Finalmente, cuando logremos el camino mahayana de no-más -aprendizaje, seremos capaces de percibir también los Cuerpos de la Verdad de todos los Buddhas.

La siguiente parte del sutra nos muestra el modo en que un Bodhisattva alcanza el camino de no-más-aprendizaje o Budeidad. Esta parte comienza así: **"Por tanto, Shariputra, porque no hay realización".** Estas palabras reiteran que las realizaciones del Bodhisattva y, en particular, la realización del camino de no-más-aprendizaje, son vacías de existencia inherente. La realización de la Budeidad tampoco existe; es meramente imputada por la mente. Si las realizaciones del Bodhisattva fueran inherentemente existentes, existirían por sí mismas sin depender de ninguna causa. En este caso, se deduciría que la persona o bien posee las realizaciones -incluyendo la Budeidad- desde un principio y sin esfuerzo, o bien es incapaz de alcanzarlas, cualquiera que sea el método que utilice y a despecho del esfuerzo que haga. En realidad, las realizaciones del Bodhisattva carecen de existencia inherente. De lo que se deduce que no podemos alcanzarlas sin aplicar el esfuerzo y los métodos apropiados; pero, por otra parte, es solamente debido a que las realizaciones son vacías de existencia inherente que se pueden obtener.

Así pues, esta parte del texto enseña que, debido a que las

realizaciones de un Bodhisattvas son vacías de existencia inherente, los Bodhisattvas se esfuerzan por alcanzarlas, utilizando unos métodos efectivos. El método principal que utilizan viene indicado con las palabras: **"los Bodhisattvas dependen y permanecen en la perfección de la sabiduría".** En general, dependiendo de la perfección causal de la sabiduría, los Bodhisattvas obtienen progresivamente sus realizaciones, como ya se decribió. En particular, el texto se refiere a la realización final del camino de no-más- aprendizaje y, por tanto, "la perfección de la sabiduría" se refiere específicamente aquí a la concentración semejante al vajra del décimo plano. Dependiendo y permaneciendo en esta concentración sobre la vacuidad, el Bodhisattva alcanza la última realización -la Budeidad-.

"Pasando totalmente más allá de la perversidad, logran el nirvana final": esto indica que, eliminando todas las faltas, el Bodhisattva completa su realización de la Budeidad logrando, por consiguiente, el nirvana final y último, "el estado más allá del dolor".

Avalokiteshvara concluye esta parte de su respuesta a Shariputra con las palabras: **"De la misma manera, todos los Buddhas que residen perfectamente en los tres tiempos dependiendo de la perfección de la sabiduría, llegaron a ser Buddhas manifiestos y completos en el estado de la insuperable, perfecta y completa iluminación."** Esto resume el modo en que se alcanza la iluminación dependiendo de la perfección de la sabiduría de los cinco caminos mahayanas.

"Todos los Buddhas que residen perfectamente en los tres tiempos" se refiere a los Buddhas del pasado, del presente y del futuro. En este presente eón afortunado[61], aparecerán mil Buddhas y realizarán las doce obras mayores, siendo Buddha Shakyamuni el cuarto y el más reciente de ellos. Puesto que las enseñanzas de Buddha Shakyamuni aún son asequibles, a él y a todos aquellos seres que alcanzaron la Budeidad a través de su doctrina, se les denomina los Buddhas presentes. Los tres primeros Buddhas de este eón fueron: Kraccuchanda, Kanakamuni y Kashyapa. Aparecieron en este sistema solar en las eras más tempranas y, del mismo modo que Buddha Shakyamuni, giraron la rueda del Dharma dando profundas y extensas enseñanzas. No obstante, el linaje de sus enseñanzas se perdió y desapareció de este mundo mucho tiempo antes de la llegada de Buddha Shakyamuni. Por lo tanto, a estos tres Buddhas y a aquellos seres que lograron la iluminación siguiendo sus enseñanzas se les

denomina los Buddhas pasados. Finalmente, la doctrina de Buddha Shakyamuni también se perderá entre los seres ordinarios, y el mundo entrará en un período obscuro en el que las instrucciones espirituales puras no serán asequibles. Esta edad de obscurecimiento llegará a su fin con la aparición del siguiente Buddha, Maitreya. Buddha Maitreya y los restantes novecientos noventa y cinco de este neón se denominan los Buddhas futuros. La razón por la que se les llama Buddhas futuros no es porque obtendrán la Budeidad más adelante, sino porque en el futuro se manifiestarán en este mundo con la forma del Cuerpo Supremo de Emanación y darán enseñanzas. De hecho, Maitreya y los demás Buddhas futuros de este eón ya han alcanzado la iluminación.

El método utilizado por los Buddhas del pasado, del presente y del futuro, para llegar a la iluminación se explica con las palabras "dependiendo de la perfección de la sabiduría, llegaron a ser Buddhas manifiestos y completos en el estado de la insuperable, perfecta y completa iluminación." Este enunciado revela que los Buddhas pasados, presentes y futuros, alcanzaron la iluminación por medio de la perfección de la sabiduría. Aquí, "perfección de la sabiduría" se refiere a la perfección casual y a la textual. La perfección causal de la sabiduría incluye la sabiduría que realiza la vacuidad que poseen los Bodhisattvas en los caminos mahayanas de la acumulación, de la preparación, de la visión y de la meditación. Practicando la perfección de la sabiduría en estos caminos, el Bodhisattva alcanzará el camino mahayana de no-más-aprendizaje, la sabiduría omnisciente de un Buddha. La perfección textual de la sabiduría comprende los sutras y los textos que revelan y explican la auténtica perfección de la sabiduría de los cinco caminos mahayanas.

Los mil Buddhas de este gran eón y todos los demás que alcanzaron la iluminación total, la lograron en dependencia de los cinco caminos mahayanas. Aparte de la práctica de estos caminos, no existe otro método para llegar a ella; incluso las prácticas más avanzadas del mantra secreto están contenidas en ellos. Para progresar a lo largo de los caminos mahayanas, los Buddhas de los tres tiempos dependieron de la perfección de la sabiduría. Y cualquier persona que desee alcanzar la Budeidad en un futuro, ha de depender igualmente de ella.

Con esto concluye la explicación de la respuesta de Avalokiteshvara dirigida a los seres de facultades mentales menores. En su disertación, Avalokitesvara ha expuesto la

práctica de la perfección de la sabiduría en los cuatro primeros caminos mahayanas y la manera de alcanzar el quinto camino mahayana, la sabiduría omnisciente de un Buddha.

9 EL MANTRA Y LA EXHORTACION

La respuesta dirigida a los seres de facultades mentales superiores (22)

«Por tanto, el mantra de la perfección de la sabiduría,el mantra del gran conocimiento, el-igual-al-inigualable mantra, el mantra que pacifica totalmente todo sufrimiento, puesto que no es falso, ha de conocerse como la verdad. El mantra de la perfección de la sabiduría es proclamado:

tadyatha om gate gate paragate parasamgate bodhi svaha»

Esta parte de la respuesta de Avalokiteshvara explica el modo en que la persona que ha entrado en el linaje mahayana debería emprender la práctica de la perfección de la sabiduría; pero, en este caso, la explicación está destinada a aquellos seres de facultades mentales especialmente agudas. Avalokiteshvara muestra la práctica de los cinco caminos mahayanas proclamando el mantra de la perfección de la sabiduría. Unicamente aquellos seres de facultades mentales superiores son capaces de entender el modo de alcanzar y practicar los cinco caminos escuchando simplemente las palabras del mantra.

Esto no implica que la exposición anterior de Avalokisteshvara sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría sea fácil de entender. La perfección de la sabiduría es un tema profundo y no se puede entender sin haber recibido primero unas instrucciones adecuadas, y puesto es-

El mantra de la perfección de la sabiduría

fuerzo en contemplar y meditar sobre ello. No obstante, la explicación en relación al mantra es mucho más concisa que la anterior y, por consiguiente, se requieren unas facultades mentales más agudas para entender su significado.

Avalokiteshvara comienza esta parte de su respuesta explicando las buenas cualidades de la perfección de la sabiduría. La frase **"Por tanto, el mantra de la perfección de la sabiduría"** se refiere a la perfección de la sabiduría como un mantra. En general, mantra significa "protección para la mente"[62] . Aquí la perfección de la sabiduría es llamada mantra porque protege principalmente nuestra consciencia de las dos obstrucciones y de los miedos asociados a ellas. La perfección de la sabiduría es llamada **"el mantra del gran conocimiento"** porque conoce el gran sello[63] o la vacuidad. La perfección de la sabiduría es llamada también **"el igual-al-inigualable mantra"** porque no hay otro mantra que ni tan siquiera pueda igualarla. Es llamada también **"el mantra que pacifica totalmente todo sufrimiento"** porque practicándola con sinceridad, los seres sintientes son capaces de eliminar por completo todos sus sufrimientos. **"Puesto que no es falso, ha de conocerse como la verdad"** enseña que hemos de entender que la perfección de la sabiduría no es falaz. La perfección de la sabiduría nos protege de todos los miedos y pacifica todo nuestro sufrimiento y, por tanto, nunca nos defraudará.

"El mantra de la perfección de la sabiduría es proclamado", estas palabras introducen la explicación del modo de practicar la perfección de la sabiduría. La explicación se da bajo la forma del mantra *tadyatha om gate gate paragate parasamgate bodhi svaha.* Este mantra, conservado en el sánscrito original, explica de forma muy concisa la práctica de los cinco caminos mahayanas, que se alcanzan y completan en dependencia de la perfección de la sabiduría.

"Tadyatha" quiere decir "así es" e indica que aquellas personas que pertenecen al linaje mahayana y deseen practicar los caminos de la perfección de la sabiduría deberían hacerlo como se explica a continuación.

La sílaba sánscrita ***"om"*** está compuesta de tres letras sánscritas: *a, u* y *m.* En este caso, cada una de ellas representa el cuerpo, la palabra y la mente de la persona que se encamina hacia la gran iluminación. En algunos textos este *om* no aparece en el mantra; pero, puesto que está incluido en muchos comentarios de autoridad, personalmente creo apropiado incluirlo aquí también. En muchos monasterios del

Tíbet había la costumbre de que la gran asamblea de monjes recitara el mantra de la perfección de la sabiduría con el fin de eliminar los obstáculos, y normalmente en estas ocasiones *om* se recitaba como parte de él.

El primer ***"gate"*** significa "encamínate". Esto no quiere decir que hayamos de ir a un lugar externo, sino que nos dice que, por medio de generar la mente de la iluminación, debemos encaminarnos o seguir hacia el camino mahayana de la acumulación. Habiéndolo hecho, hemos de practicar las etapas de los camino del método y de la sabiduría[64] del camino de la acumulación.

El segundo ***"gate"*** significa también "encamínate" y enseña que, habiendo mejorado las etapas de los caminos del método y de la sabiduría del camino de la acumulación, hemos de encaminarnos hacia el camino mahayana de la preparación. Cuando lleguemos a este segundo camino necesitamos practicar las etapas del método y de la sabiduría del camino de la preparación.

"Parasamgate" significa "encamínate perfecta y completamente". Esto nos dice que tampoco deberíamos quedarnos en el camino de la visión. Habiendo mejorado las etapas de los caminos del método y de la sabiduría del camino de la visión, hemos de encaminarnos hacia el camino mahayana de la meditación, el cuarto de los caminos hacia la iluminación. "Encamínate perfecta y completamente" nos indica que el camino mahayana de la meditación no solamente está por encima de los caminos ordinarios, sino que también es superior al de la visión y, por lo tanto, hemos de avanzar hacia él. Habiéndolo logrado, es preciso que practiquemos las etapas de los caminos del método y de la sabiduría del camino mahayana de la meditación.

"Bodhi" significa iluminación. Nos dice que hemos de completar la práctica de las etapas de los caminos del método y de la sabiduría del camino de la meditación, y alcanzar el quinto y el último camino mahayana, el de no-más-aprendizaje. Cuando lleguemos a este camino habremos alcanzado la gran iluminación.

"Svaha" significa "construye la fundación". Aquí, nos enseña que primero hemos de construir la fundación del camino de la acumulación. Luego, hemos de levantar gradualmente la fundación del camino de la preparación, etc., hasta alcanzar la iluminación final o Budeidad.

En resumen, este mantra da a conocer el modo de practicar la perfección de la sabiduría que constituye los cinco

caminos mahayanas. Cualquier persona que desee obtener la gran iluminación debería practicar estos cinco caminos, progresiva, sucesiva y completamente.

Al principio, por medio de contemplar los doce enlaces de la relación dependiente llegamos a comprender que, mientras permanezcamos en la existencia cíclica tendremos que experimentar incesantemente el sufrimiento burdo o el sutil, en vez de la felicidad pura que nuestra mente es capaz de experimentar. Contemplando de este modo entenderemos que la existencia cíclica es como una prisión, y desarrollaremos de forma natural el pensamiento de aprovechar nuestra presente vida humana para alcanzar la liberación de ella. Este deseo de escapar definitivamente de la existencia cíclica es la mente de la emergencia definitiva.

Una vez cultivada la mente de la emergencia definitiva, hemos de observar a los demás seres sintientes y llegar a comprender que así como nosotros mismos, ellos también desean experimentar felicidad; pero, al igual que nosotros, están atrapados en la existencia cíclica experimentando un sufrimiento tras otro. Incluso los seres humanos más afortunados, como los que poseen riquezas y gozan de unos cuerpos sanos, no encuentran la felicidad duradera dentro de la existencia cíclica e, inevitablemente, han de padecer los sufrimientos del envejecimiento, las enfermedades, la muerte, etc. Y el sufrimiento de los seres menos afortunados es demasiado obvio. Contemplando las penas y los pesares de los demás, desarrollaremos el pensamiento de cuán maravilloso sería si todos los seres sientes se liberaran del sufrimiento y de sus causas. Cuando este pensamiento surja sinceramente en nosotros y vaya dirigido a todos los seres sintientes sin excepción, habremos desarrollado la mente de la gran compasión.

Después de generar la mente de la gran compasión, hemos de contemplar cuán necesario es que nosotros mismos tomemos la responsabilidad de liberar a todos los seres de su sufrimiento, tal como una madre asume con amor la responsabilidad de cuidar de su niño enfermo. Entonces nos preguntaremos cómo desarrollar la habilidad de liberar a todos los seres de su miseria. Comprenderemos que solamente un Buddha es capaz de hacerlo, puesto que únicamente un Buddha tiene la sabiduría omnisciente y la destreza perfecta para beneficiar a los demás. Habiendo comprendido esto, generaremos el pensamiento de que hemos de dirigirnos hacia el camino de la acumulación para luego ir avanzando hacia los

caminos de la preparación, de la visión y de la meditación y, finalmente, en dependencia de la concentración semejante al vajra del camino de la meditación, alcanzar la iluminación total. Pensando de este modo hemos de intentar generar la bodhichitta, la mente de la iluminación.

Motivados con esta preciosa mente, hemos de adiestrarnos en practicar las cuatro profundidades que se explicaron anteriormente. A medida que nuestra realización de las dos verdades devenga más profunda iremos, de hecho, avanzando de un camino mahayana a otro, tal y como se muestra en el mantra de la perfección de la sabiduría.

Los geshes[65] kadampas mostraron un método para recitar el mantra de la perfección de la sabiduría representando mentalmente al Buddha femenino Prajnaparamita con el fin de eliminar obstáculos y evitar dificultades. También existe la tradición de conferir la iniciación[66] de la Gran Madre Prajnaparamita. En el último capítulo se ofrece una descripción de las prácticas para eliminar los obstáculos que incluye la recitación del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* y del mantra de la perfección de la sabiduría. Aquí se dará una breve explicación de una pequeña práctica que sólo incluye la recitación del mantra.

Al empezar esta práctica hemos de desarrollar compasión hacia todos los seres sintientes, pensando lo maravilloso que sería si fueran liberados de todos sus sufrimientos. A continuación hemos de motivarnos fuertemente para practicar definitivamente los caminos mahayanas, desde el camino de la acumulación hasta el camino de no-más-aprendizaje, por la causa de todos los seres sintientes. Con esta motivación recitamos el mantra de la perfección de la sabiduría, *tadyatha om gate gate paragate parasamgate bodhi svaha*, a la vez que recordamos que todos los fenómenos son vacíos de existencia inherente. El mantra se repite tantas veces como se desee. Al finalizar la recitación rezaremos para que, por el poder de recitar el mantra, puedan todos los seres, incluidos nosotros mismos, ser liberados de todos los perjuicios e interferencias. Esta oración sirve como dedicación de los beneficios de la recitación.

En general, la motivación que precede a una acción virtuosa, y la dedicación que la prosige, son una parte importante de la práctica espiritual, porque determinan en gran medida el efecto de la acción. También es importante recordar durante la práctica de la recitación nuestra compren-

sión de la vacuidad. Si recitamos así el mantra, seria y sinceramente, haciendo una práctica diaria, actuará como un poderoso método para eliminar los obstáculos y ofensas, como ser dañado por otros, padecer enfermedades, etcétera.

La exhortación para practicar la perfección de la sabiduría (23)

«Sharipútra, el Bodhisattva, el Gran Ser, ha de adiestrarse de este modo en la profunda perfección de la sabiduría.»

Con estas palabras, Avalokiteshvara exhorta a los Bodhisattvas y a todos los que aspiran a alcanzar la gran iluminación, para que se adiestren en la profunda perfección de la sabiduría como él lo ha descrito. Aquellos seres que deseen lograr la Budeidad han de alcanzar sucesivamente los cinco caminos mahayanas, avanzando de camino en camino, en dependencia de la práctica de la perfección de la sabiduría, como ya se ha explicado. Sin llegar primero al camino mahayana de la acumulación no podremos alcanzar el camino mahayana de la preparación. De manera similar, no podremos saltar al camino de la visión sin haber practicado el de la preparación. Del mismo modo que subiendo unas escaleras peldaño a peldaño llegaremos definitivamente a la parte superior de un edificio, la práctica sucesiva de cada camino mahayana nos conducirá finalmente al logro más elevado, el de la Budeidad.

El deseo principal de un Bodhisattva es conseguir la felicidad y el bien de todos los seres y en reconocimiento de ésta, la suprema motivación altruista, es llamado un "Gran Ser". Un Bodhisattva comprende que para convertir en realidad este deseo, él o ella, debe alcanzar la iluminación total, porque sin la sabiduría omnisciente no es posible trabajar perfectamente por el bien de todos y cada uno de los seres sintientes y, por tanto, se esfuerza por alcanzar la iluminación total para beneficiar al prójimo. Cualquier persona que vaya en busca de la iluminación total, debería practicar así la perfección de la sabiduría. En verdad, esto significa que quien busque la iluminación total ha de adiestrarse en la profunda vacuidad.

10 LA APROBACION DE BUDDHA Y LA PROMESA DE PRACTICAR

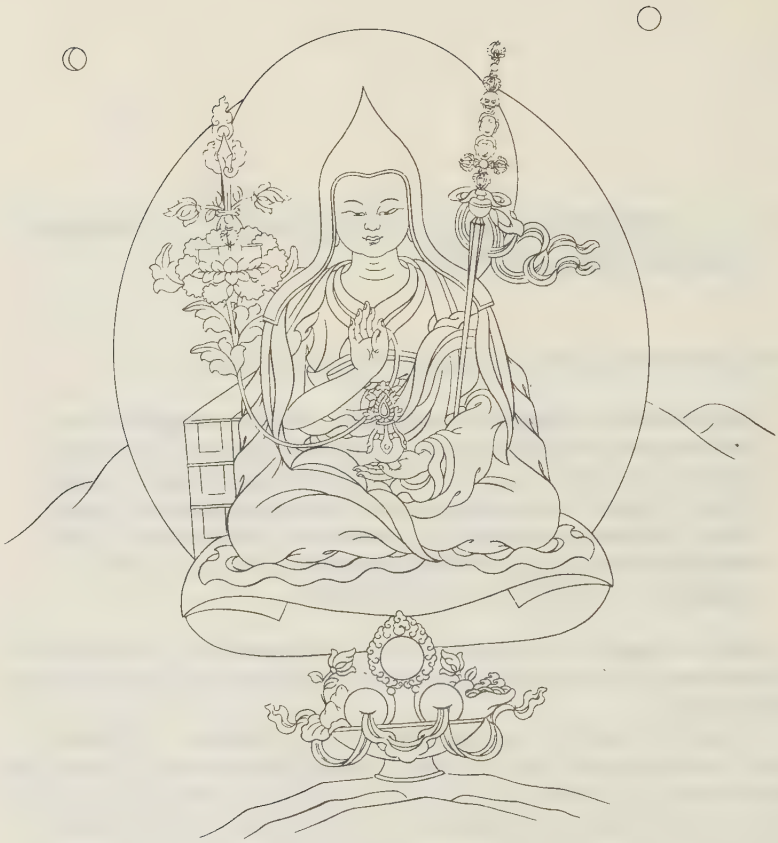
La aprobación de Buddha a las respuestas (24)

Entonces el Ser Bienaventurado surgió de aquella concentración y dijo al Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, que había hablado bien: «Bien, bien. ¡Oh hijo del linaje! Así es. Puesto que es así, justo como lo has revelado, la profunda perfección de la sabiduría ha de practicarse de esa manera, y los Tathagatas también se regocijaran.»

En esta parte del sutra, Buddha expresa su aprobación a la respuesta que Avalokiteshvara ha dado a la pregunta de Shariputra.

Como se explicó anteriormente, la pregunta de Shariputra y la respuesta de Avalokiteshvara surgieron a través de la inspiración de Buddha. Por lo tanto, fue el mismo Buddha quien, en realidad, respondió a la pregunta de Shariputra: "¿Cómo debería adiestrarse el hijo del linaje que desea emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría?"

En el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Cien Mil Slokas* se menciona que el Dharma es revelado por los discípulos de Buddha a través de su poder, y se compara al modo en que todas las aguas de este mundo se han desarrollado a través del poder del rey naga [67] que mora en el Lago Manasarovar. Tradicionalmente se dice que en su origen todos los ríos y aguas de este mundo surgieron del poder de este rey. Por su voluntad, se formaron las nubes y cayó la lluvia dan-



Yhe Phabongkhapa

do lugar a la formación de ríos y mares. Además de provenir del poder del rey naga, el desarrollo de los ríos depende de otras muchas condiciones externas tales como la generación del vapor del agua, la formación de las nubes, etcétera. También los seres de este mundo disponen del agua debido a su karma colectivo. Si no hubieran creado la causa para disfrutar de ella, no podrían experimentarla, por mucho poder que tuviera el rey naga. De hecho, hay muchos seres desafortunados en este mundo que habitan en lugares donde casi no hay agua. Así pues, el agua se desarrolla en dependencia de muchas causas y condiciones.

Del mismo modo que los ríos y las aguas de este mundo surgieron a través del poder del rey naga, la pregunta de Shariputra y la respuesta de Avalokiteshvara surgieron gracias al poder del Buddha. De nuevo, esto no implica que la pregunta y la respuesta se pronunciaran *solamente* a través del poder del Buddha. También fue una condición imprescindible el que aquellos seres allí reunidos hubieran creado el karma colectivo para recibir estas enseñanzas.

Estos ejemplos ilustran el principio general de la interdependencia de los fenómenos. Todas las flores, los frutos y las plantas de este mundo dependen del agua para crecer; y la formación de este agua está supeditada al poder del rey naga. Análogamente, la instrucción del Dharma que recibimos depende de las enseñanzas de los discípulos del Buddha y, últimamente, del poder del mismo Buddha. Nada se crea por su propio poder; todo lo que es producido evoluciona a través de la agregación de las causas y condiciones apropiadas.

Entonces el Ser Bienaventurado surgió de aquella concentración: la concentración a la que se refiere es la llamada Profunda Iluminación, mencionada al principio del sutra. Debido a las cualidades especiales de su mente, Buddha fue capaz de inspirar la palabra de Shariputra y de Avalokiteshvara y ser consciente de todo lo que se dijo, a la vez que permanecía absorto en su concentración de la sabiduría. De manera similar,. a pesar de que externamente parecía que Buddha surgía de su concentración, su mente no abandonó la meditación estabilizada sobre la vacuidad. En general, las mentes de los Buddhas permanecen continuamente en la meditación estabilizada sobre la vacuidad, incluso cuando realizan las diversas acciones del cuerpo, palabra y mente. Esta habilidad para efectuar diversas acciones y permanecer a un tiempo en meditación estabilizada sobre la vacuidad es una cualidad que sólo los Buddhas poseen.

Y dijo al Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, que había hablado bien: "Bien, bien. ¡Oh hijo del linaje!": de esta manera, Buddha indicó que se sentía muy complacido con la respuesta que Avalokiteshvara había dado.

"Así es. Puesto que es así, justo como lo has revelado, la profunda perfección de la sabiduría ha de practicarse de esa manera": estas palabras revelan que la explicación de Avalokisteshvara fue, por completo, conforme a la visión misma de Buddha. Buddha confirma con estas palabras que quien desee alcanzar la iluminación a través de emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría debería practicar las etapas de los caminos revelados en la respuesta de Avalokiteshvara.

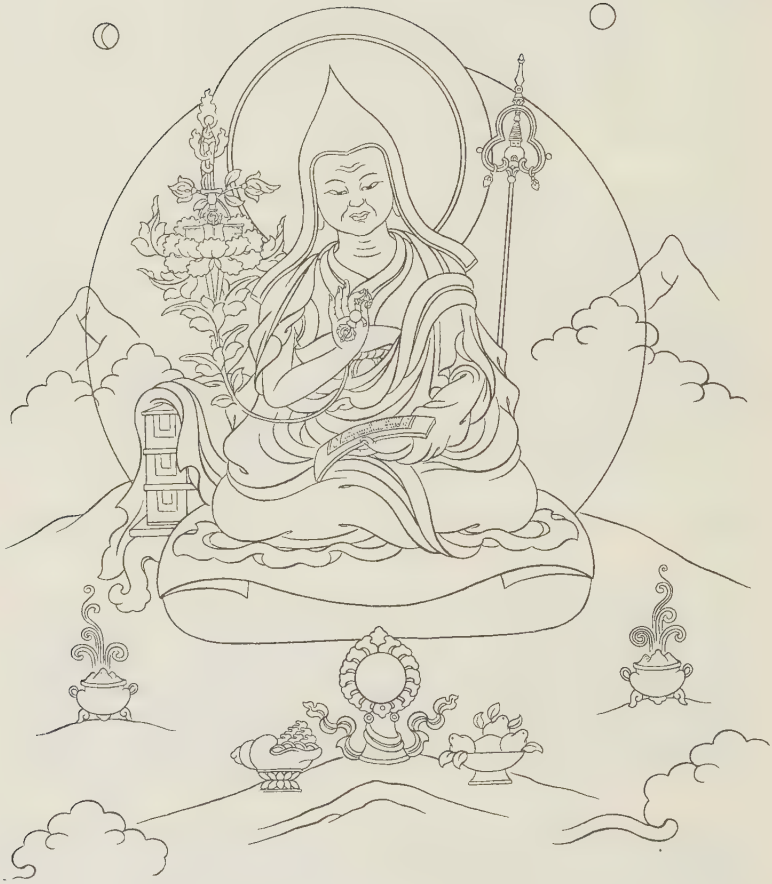
"Y los Tathagatas también se regocijarán." Tathagata es una palabra sánscrita que significa "el ser que ha pasado a la talidad" y es un epíteto de Buddha. Estas palabras de Buddha pueden interpretarse de dos maneras. La primera es que todos los Buddhas se unen a Buddha Shakyamuni en su júbilo por lo que Avalokiteshvara ha pronunciado, indicando que la respuesta dada se corresponde con la intención de todos los Buddhas. La segunda interpretación es que si los seres practican la perfección de la sabiduría, como se ha descrito en este sutra, todos los Buddhas se regocijarán.

Los seguidores quedan complacidos y adoptan las enseñanzas de corazón (25)

> **Cuando el Ser Bienavanturado hubo dicho esto, el Venerable Shariputra, el Sumo Avalokiteshvara, el Bodhisattva, el Gran Ser, y aquel círculo completo de discípulos, junto con los seres mundanos -dioses, humanos, semidioses y espíritus- quedaron deleitados y alabaron grandemente lo que el Ser Bienaventurado había dicho.**

Cuando Buddha expuso las enseñanzas de los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* más extensos en la Montaña Banda de Buitres, hubo muchos Bodhisattvas, como Avalokiteshvara, Manyhushri y Maitreya, que asistieron a ellas. También estuvieron presentes muchos Oyentes hinahayanas, entre ellos Shariputra, Subhuti y Ananda. Además de estos discípulos sumamente realizados, muchos seres mundanos [68] acudieron a escuchar las enseñanzas, como los dioses del reino de la forma y del reino del deseo, semidioses, se-

res humanos, espíritus, etc. Esta asamblea de seres estuvo también presente cuando se expuso el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*. Como consecuencia de haberlo escuchado, todos ellos quedaron sumamente complacidos, alabaron las palabras pronunciadas y adoptaron las enseñanzas de todo corazón.



Yongdzin Triyhang Doryhe Chang

11 CONCLUSION

Conclusión (26)

El significado del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* ha quedado explicado. El sutra es principalmente un consejo a los practicantes mahayanas que desean emprender la práctica de la perfección de la sabiduría. Revela el significado de la perfección de la sabiduría y explica el modo de desarrollarla y mejorarla.

Si somos practicantes mahayanas, o aspiramos a serlo, nuestro objetivo principal será alcanzar la iluminación para el beneficio de todos los seres sintientes. Para ello hemos de practicar las etapas de los caminos del método y de la sabiduría, que Avalokiteshvara ha revelado a través del poder del Buddha. Primero hemos dé desarrollar la mente de la emergencia difinitiva, la firme determinación de abandonar la existencia cíclica. Luego, contemplando el sufrimiento de los demás, hemos de generar la gran compasión y la preciosa mente de la iluminación. Cuando desarrollemos la mente de la iluminación habremos alcanzado el primer camino mahayana, el camino de la acumulación. Después, deberemos ir avanzando de camino en camino hasta que lleguemos al último, el camino de no-más-aprendizaje.

Nuestro progreso a lo largo de los cinco caminos mahayanas depende del cultivo de las cinco etapas correspondientes de la perfección de la sabiduría, que culminan en la sabiduría omnisciente de un Buddha. Por lo tanto, el propósito prin-cipal de estudiar, contemplar y meditar en el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* es desarrollar en nuestra continuidad mental las cinco etapas de la perfección de la sabiduría.

Habiendo logrado un cierto entendimiento de la vacuidad y de la perfección de la sabiduría, recitar el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*, o solamente el mantra de la perfección de la sabiduría, puede aportarnos grandes beneficios. Hacerlo con la fuerte motivación de completar los cinco caminos mahayanas nos ayudará a lograr este deseo.

Ya sabemos que nosotros mismos debemos enfrentarnos con numerosos problemas y dificultades y, si lo analizamos, descubriremos que no existe un solo ser sintiente completamente libre de perjuicios y obstáculos. Podemos recitar el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* como un método para eliminar estos obstáculos que nos afligen tanto a nosotros mismos como a los demás. Para ello se describirá una práctica en el último capítulo.

En muchos textos se asegura que podemos purificar nuestras acciones negativas recitando los sutras de Buddha. Así pues, la recitación del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* también puede utilizarse con este propósito. Al igual que otros métodos de purificación, hemos de realizar esta práctica junto con los cuatro poderes oponentes[69].

Otro beneficio de recitar el sutra es que nuestras acumulaciones de mérito y sabiduría se incrementarán. La acumulación de mérito es todo aquello que contribuye principalmente a lograr el Cuerpo de la Forma de un Buddha; y la acumulación de la sabiduría es todo aquello que contribuye principalmente a que logremos el Cuerpo de la Verdad de un Buddha. Los cuatro cuerpos de un Buddha se incluyen en el Cuerpo de la Forma y el Cuerpo de la Verdad: el Cuerpo de la Forma abarca los Cuerpos de Deleite y de Emanación; y el Cuerpo de la Verdad comprende el Cuerpo de la Sabiduría de la Verdad y el Cuerpo de la Entidad. Puesto que el Cuerpo de la Forma y el Cuerpo de la Verdad surgen respectivamente de las acumulaciones de mérito y sabiduría, se dice que los Buddhas nacen de estas dos acumulaciones. Por lo tanto, si deseamos nacer como un Buddha hemos de completar estas dos acumulaciones. La recitación del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* aumenta, en particular, nuestra acumulación de la sabiduría. De las dos acumulaciones, la acumulación de la sabiduría es mucho más potente puesto que no puede ser destruida por el odio, mientras que la acumulación de méritos sí puede destruirse de este modo.

Es muy beneficioso recitar de vez en cuando este sutra a viva voz, de manera que otros seres, como los pájaros y otros animales, puedan oírlo. A pesar de que animales como

nuestros perros y gatos no tienen la oportunidad de practicar el Dharma en esta vida presente, quizá tengan en su mente algunas impresiones de las acciones virtuosas creadas en vidas pasadas. Es posible que el oír las palabras de este sutra les ayude a activar estas impresiones virtuosas y plantar en sus mentes unas predisposiciones positivas. Se cuenta la historia de Vasubandhu[70] que solía recitar un sutra a viva voz y una paloma que vivía con él lo escuchaba a menudo. Cuando la paloma murió, renació como un ser humano, y de niño recordó su vida pasada y hablaba de su Maestro Vasubandhu. Este niño continuó estudiando el Dharma y llegó a convertirse en un gran erudito budista conocido como Stirmati. En su anterior reencarnación como paloma tenía muchas impresiones virtuosas de otras vidas, que se reavivaron al oír a Vasubandhu recitar el sutra y le ayudaron a alcanzar un renacimiento humano. Vemos pues que recitar el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* a viva voz con una buena motivación aportará grandes beneficios a los que lo escuchen.

Por lo general, el propósito de todas las prácticas necesarias para completar nuestra senda hacia la iluminación se divide en dos: eliminar los obstáculos (purificar las negatividades y eliminar los obstáculos), e incrementar las dos acumulaciones (de mérito y sabiduría). Por medio de estudiar, contemplar y meditar en el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*, y recitar sus palabras y el mantra, podemos alcanzar estos dos objetivos. Por tanto, si deseamos avanzar hacia la gran iluminación, es preciso que eliminemos la indecisión y la duda, y emprendamos jubilosamente estas prácticas.

12 METODO PARA ELIMINAR OBSTACULOS

En este capítulo se describe un método para eliminar los obstáculos a través de la recitación del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* junto con la contemplación de la vacuidad. El capítulo se divide en tres partes:

1 Introducción a los obstáculos
2 Ilustraciones de la práctica del sutra
3 Práctica para eliminar los obstáculos

Introdución a los obstáculos (1)

En general, cualquier cosa que impida obtener felicidad puede considerarse como un obstáculo o impedimento. A lo largo de sus vidas, los seres ordinarios experimentan obstáculos sin fin, lo que les priva de lograr la felicidad que buscan. Todos estos obstáculos pueden clasificarse en externos e internos.

Los obstáculos externos son aquellos perjuicios que surgen de causas ajenas a nuestro cuerpo y mente. Pueden proceder de objetos animados o inanimados. El daño que recibimos de animales salvajes y de humanos malintencionados son ejemplos de obstáculos externos producidos por objetos animados. Los objetos inanimados también pueden ocasionar grandes males. Por ejemplo, los cuatro elementos externos, la tierra, el agua, el fuego y el aire[71], pueden desencadenar respectivamente terremotos, inundaciones, incencios y huracanes. Estos son obstáculos externos que derivan de objetos inanimados.

Los obstáculos internos surgen de causas localizadas dentro de nuestro cuerpo y mente. Al igual que el medio ambien-

te externo, podemos considerar que el cuerpo está compuesto de los cuatro elementos, tierra, agua, fuego y aire que, en términos generales, poseen respectivamente una naturaleza de solidez, fluidez, calor y movilidad. Cuando estos cuatro elementos internos permanecen en un estado de armonía y equilibrio disfrutamos de un cuerpo sano. Cuando se pierde estre equilibrio nuestro cuerpo experimenta gran variedad de problemas y enfermedades. Se dice que nuestro cuerpo es como una cesta en cuyo interior hay cuatro culebras venenosas que están continuamente luchando entre sí. En tal situación, cuando una de las culebras se hace más poderosa que las demás, domina y mata a las otras. Análogamente, el delicado equilibrio que se requiere entre los cuatro elementos internos para que nuestro cuerpo permanezca sano, puede alterarse fácilmente cuando uno de ellos se convierte en el dominante. Por este motivo, los elementos internos de nuestro cuerpo son una fuente de obstáculos que se mani-fiestan una y otra vez bajo la forma de una salud precaria, enfermedades y dolores.

También nuestra mente puede ser una fuente de obstáculos internos. Si está llena de pensamientos negativos y de emociones, seremos víctimas de mucho dolor y sufrimiento. De hecho, los mayores obstáculos para alcanzar la felicidad son los tres venenos mentales: el apego, el odio y la ignorancia. Ellos impiden que alcancemos una mente apacible y destruyen también toda la felicidad que hayamos obtenido.

Consideremos ahora las principales fuentes de interferencias que obstaculizan nuestro progreso hacia la liberación e iluminación. Estos pueden resumirse en los cuatro maras: "mara" es una palabra sánscrita que significa diablo o demonio. Los cuatro maras son:

1. el mara de las perturbaciones mentales;
2. el mara de los agregados;
3. el mara Dueño de la Muerte;
4. el mara Devaputra.

1. *El mara de las perturbaciones mentales*

Las perturbaciones mentales son estados alterados de la mente que producen directa o indirectamente el sufrimiento de los seres sintientes. Están incluidos en la verdad de los orígenes, la segunda noble verdad. Las tres perturbaciones principales son los tres venenos mentales ya mencionados, el apego, el odio y la ignorancia. Junto con el orgullo, la

duda y las visiones delusivas, constituyen las seis perturbaciones mentales raíces, de las que derivan muchas otras ofuscaciones.

Todo el sufrimiento que experimentamos surge como resultado de nuestras perturbaciones mentales y de las acciones que creamos bajo su influencia. Además de destruir nuestra felicidad y paz temporales, obstaculizan nuestro progreso hacia la felicidad última de la liberación y de la iluminación. Al considerar los doce enlaces de relación dependiente, llegamos a demostrar que no es posible lograr la liberación completa del sufrimiento, a menos que eliminemos la ignorancia –fuente de la que surgen todas las demás perturbaciones mentales–. Debido a que las perturbaciones mentales constituyen uno de los principales obstáculos para lograr la liberación y la iluminación, se les da el nombre de mara.

2. *El mara de los agregados*

Los agregados se refiere aquí a los cinco agregados contaminados de una persona en la existencia cíclica. Están contaminados porque son el producto de las acciones contaminadas a causa de las perturbaciones mentales. Los agregados contaminados de los seres en la existencia cíclica son la base de su sufrimiento. Por ejemplo, los seres que posean los agregados contaminados de un humano han de experimentar los sufrimientos del ser humano, y lo que posean los agregados contaminados de un perro han de experimentar los sufrimentos de un perro.

Si deseamos lograr la liberación o la iluminación total, hemos de deshacernos por completo de los agregados contaminados, abandonando los renacimientos en la existencia cíclica. Nuestros agregados contaminados son, por lo tanto, un obstáculo para la liberación así como la base de nuestro actual sufrimiento. Por esta razón reciben el nombre de mara.

3. *El mara Dueño de la Muerte*

El mara Dueño de la Muerte se refiere a la muerte ordinaria e incontrolada. Es evidente que la muerte incontrolada puede significar una seria interrupción en nuestro progreso hacia la liberación e iluminación. Si perdemos nuestros bienes y riquezas, podemos utilizar muchos métodos para volver a sustituirlos; pero no hay procedimiento alguno para recobrar esta vida una vez que la muerte nos la haya

robado. Cuando la vida llega a su fin, los recursos que hemos acumulado van a sernos totalmente inútiles. Y lo que es más grave, la muerte nos priva de la oportunidad de completar nuestra práctica espiritual. A menos que hayamos purificado totalmente nuestras acciones negativas y conseguido un control firme sobre nuestro cuerpo, palabra y mente, no podemos tener la seguridad de que después de la muerte vayamos a obtener un renacimiento afortunado. Por el contrario, es posible que nos precipitemos a un renacimiento en los reinos inferiores, donde la práctica espiritual es imposible, y de donde no es fácil escapar.

4. *El mara Devaputra*

A pesar de que las tres fuentes anteriores de interferencias se denominan maras o demonios, no son entes animados. Los maras Devaputras, en cambio, sí son seres reales que interfieren en nuestro progreso espiritual hacia la liberación e iluminación.

El mara más común de este tipo es el Negro Ishvara. Este dios habita en la tierra conocida como *Controlando las Emanaciones de los Demás*, que es el estado más elevado de la existencia en el reino del deseo. Este dios posee unos poderes sobrenaturales contaminados y limitados, lo que le hace muy poderoso en comparación con otros seres del reino del deseo. Si depositamos nuestra confianza en Ishvara, es posible que recibamos en esta vida algunos beneficios temporales, como prosperidad en nuestros bienes y riquezas; no obstante, el Negro Ishvara es el enemigo de los que buscan la liberación y les interfiere en su progreso espiritual. Por esta razón algunas veces se le conoce simplemente como el Mara.

Cuando Shakyamuni estaba a punto de demostrar el logro de la iluminación bajo el Arbol Bodhi, fueron Mara y su séquito quienes intentaron impedírselo. Mara, para excitar su deseo y hacerle generar apego manifestó apariciones de hermosas y seductoras mujeres y, para incitarle a generar odio hizo caer una lluvia de armas ofensivas sobre él. No obstante, ninguna de estas estratagemas consiguió su propósito. Shakyamuni venció estas interferencias con el poder de su concentración meditativa sobre el amor.

Cualquier persona que llegue a liberarse por completo de estos cuatro maras, alcanza la iluminación total y se convierte en un Buddha. De hecho, debido a que los Buddhas han eliminado o conquistado los cuatro maras, reciben el nombre de "Conquistadores". Los Destructores hinayanas del

Enemigo han alcanzado la libertad de los niveles burdos de las interferencias de los cuatro maras; pero sólo los Buddhas han alcanzado la emancipación de los niveles más sutiles de interferencia.

Ilustraciones de la práctica del sutra (2)

No existe un remedio más poderoso para eliminar los obstáculos e interferencias que la práctica de la perfección de la sabiduría, tal como se revela en el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*. Ha habido muchos casos de practicantes sinceros de la perfección de la sabiduría que utilizaron este sutra para eliminar los obstáculos y ofensas.

Una vez, el dios Indra corría el peligro de perder su vida al ser atacado por las poderosas fuerzas de los celosos semidioses. Indra había recibido anteriormente enseñanzas de Buddha y sabía que quitar la vida a los semidioses supondría una seria transgresión a aquellas enseñanzas. Deseando, por tanto, vencer a sus atacantes con un método pacífico, Indra contempló el profundo significado del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* mientras lo recitaba. A través del poder de su contemplación y recitación, los semidioses detuvieron su ataque; su odio se aplacó y sus mentes quedaron felices y en calma.

Hay muchos relatos de sucesos parecidos que ocurrieron en el Tíbet. Por ejemplo, hubo una vez un practicante muy poderoso de magia negra, que se llamaba Kulu, el cual provocó grandes daños y causó la muerte a un gran número de personas en la región donde habitaba. Afortunadamente, en aquel tiempo vivía en las cercanías un sincero practicante de Dharma llamado Ukarua. Este Lama[72] no pudo soportar ni permitir que el sufrimiento infligido por el perverso Kulu continuara sin ninguna oposición; así pues, un día en presencia de una gran multitud se enfrentó al hechicero y le dijo: "Es verdad que eres un hombre muy poderoso, pero si continúas realizando esas acciones maléficas, ten por seguro que renacerás en uno de los reinos inferiores, donde tendrás que experimentar grandes sufrimientos; por lo que sería mucho mejor para tu futuro que dejaras de cometer esas acciones perniciosas."

Sin embargo, Kulu, lejos de aceptar el consejo, se enardeció aún más de odio y fuera de sí gritó: "¡Tú vas a ser la siguiente persona que voy a matar! Antes de que acabe esta semana habrás muerto por el poder de mi conjuro."

Así lo declaró delante de toda aquella multitud atemo-

rizada, y luego se marchó echando maldiciones con la mente consumida de odio. Todo el mundo quedó entristecido por el suceso. Tenían la certeza de que en una semana el Lama Ukarua moriría, puesto que jamás nadie había resistido los maleficios de Kulu. Sin embargo, Ukarua retornó tranquilo a su casa, y empezó a prácticar una técnica, que había aprendido de un Maestro kadampa[73] , para romper el maleficio. Esta consistía en recitar y contemplar el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría*, lo que hizo durante varios días con mucha fe y concentración. Entonces, el último día de la semana, tal como Kulu había predicho ocurrió una muerte repentina; pero ¡no fue Ukarua quien murió, sino el mismo hechicero!

La gente quedóse asombrada con este cambio inesperado y pensaron que quizás el Lama había practicado mągia negra durante la semana. Ukarua dijo que él no había hecho nada para dañar al hechicero y mucho menos para matarle, puesto que no tenía tales poderes y, por supuesto, tampoco tenía la inteción de hacerlo. Les dijo que había practicado una técnica para eliminar obstáculos y, como resultado de ello, los maleficios de Kulu quedaron neutralizados. Pareció insinuar que quizá los propios poderes maléficos de Kulu se habían vuelto contra él y ocasionado su muerte. Ukarua dijo que no tenía ninguna intención de matar al hechicero.

Inspirada por estos sucesos, la gente le suplicó que les diera enseñanzas sobre el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría;* finalmente, también recibieron las instruciones sobre el modo de deshechar peligros con la recitación del sutra. Muchos de ellos recibieron signos indicando que su práctica era próspera y así lograron protegerse de diversos obstáculos.

Como resultado de acontecimientos semejantes, las prácticas para eliminar los obstáculos utilizando este sutra se hicieron muy populares en el Tíbet. Hay mucha gente que tiene una experiencia personal y directa de la efectividad de estas prácticas. En 1954, en Shigatse, la segunda ciudad más grande del Tíbet, se corría un grave peligro de inundación. Después de que muchas casas fueran destruidas, la gente de la localidad suplicó a los monjes de Tashi Lhunpo, el monasterio más próximo, que ayudaran a detener el desastre. Los monjes comenzaron recitando el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*, y luego repitieron numerosas veces el mantra de la perfección de la sabiduría, dando palmadas con las manos, como se indica en la práctica. Mientras así lo hacían, las aguas comenzaron a descender, para gran alivio de toda la gente de la ciudad, y finalmente el peligro cesó.

Muchos tibetanos tienen su propia experiencia de los beneficios de estas prácticas. Según la constumbre, si un miembro de una familia cae enfermo, se invita a un Lama a la casa para que recite el sutra y realice algunos rituales. Yo he participado en tales prácticas y he visto cuán efectivas pueden llegar a ser. Asimismo, las personas que hayan recibido muchas enseñanzas de los Lamas tibetanos sabrán que es habitual recitar el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* al principio de los discursos para destruir las dificultades contra la transmisión y comprensión de las enseñanzas.

Como se mencionó brevemente arriba, en determinado momento durante la práctica para eliminar los obstáculos, se dan unas palmadas con las manos. El propósito de ello es recordarnos la vacuidad. En muchos textos se expone que es más fácil desarrollar un entendimiento de la vacuidad contemplando el sonido que contemplando otros objetos externos, como las formas visuales. Al palmear podemos pensar "¿Donde está el sonido? ¿Está en la mano derecha? ¿En la mano izquierda? ¿O en algún lugar entre las dos manos? ¿O quizás en otro sitio?" Si analizamos de este modo no nos es posible encontrar el sonido. Comprender que no puede hallarse nos conduce a entender la vacuidad.

En los últimos capítulos del *Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Ocho Mil Slokas* encontramos el ejemplo del sonido como base para demostrar la vacuidad. Allí, se narra la historia del gran Maestro Dharmodgata, que reveló la profunda visión de la vacuidad al Bodhisattva Sadaprarudita, tomando como ejemplo el sonido de un laúd. No será inoportuno mencionar aquí una breve descripción de esta historia.

Sadaprarudita recibió este nombre, que significa "el que siempre está llorando", porque estaba compungido de dolor al no poder encontrar un Maestro cualificado que pudiera revelarle la perfección de la sabiduría. No obstante, no se dio por vencido en su búsqueda, y a quién se encontrase le solía preguntar: "¿Conoces un Maestro que pueda revelarme la profunda perfección de la sabiduría?"

Un día, por el poder de haber purificado las manchas de sus acciones negativas previas, en el espacio, apareció ante él la visión de un Buddha. La visión le habló y le dijo que debería trasladarse hacia el este, donde se encuentra una ciudad llamada Gandhavati; allí encontraría al gran Bodhisattva Dharmodgata, quien podría darle enseñanzas sobre la perfección de la sabiduría. Luego, la visión del Buddha se des-

vaneció. Al oír estas palabras, Sadaprarudita se llenó tanto de júbilo que experimentó una sensación de gozo semejante a la flexibilidad gozosa que los yoguis[74] experimentan en la meditación profunda.

Sadaprarudita entonces pensó que le gustaría llevar un regalo a Dharmodgata, como símbolo de su respeto y veneración. No obstante, era pobre y no podía comprar ni el más insignificante presente. Finalmente pensó, "De momento estoy dotado de este cuerpo humano de carne y huesos; si ahora no hago uso de él, ¿cuando podré utilizarlo? Si vendo algunas partes de mi cuerpo, podré comprar ofrendas dignas para mi Maestro Dharmodgata." Henchido de la firme determinación de vender su propio cuerpo, a fin de sastifacer su deseo de hacer ofrendas, se trasladó a una ciudad cercana y colocándose en medio de la plaza, exclamó varias veces: "¿Hay alguien aquí que desee comprar mi cuerpo?" A pesar de sus clamorosos lamentos nadie parecía escucharle. Con gran decepción, Sadaprarudita se retiró a una esquina y estalló en un profundo llanto.

Inmediatamente después, Indra, el principal de los dioses, habiendo visto lo ocurrido, decidió poner a prueba la decisión de Sadaprarudita y le dijo: "Normalmente no tengo necesidad de carne humana, pero da la casualidad de que hoy tenemos una ceremonia especial y necesito la carne, sangre y médula de un hombre. Si tu me las das, yo te lo gratificaré."

Al oír esto, Sadaprarudita se llenó de alegría. Acto seguido cortó un trozo de carne de su muslo derecho y comenzó a vaciarlo para romper el hueso. La hija de un mercader, que vivía cerca, presenció esta asombrosa escena. Salió precipitadamente y le preguntó a Sadaprarudita por qué se infligía tal brutal sufrimiento. El Bodhisattva le explicó que estaba vendiendo su carne para comprar ofrendas a fin de honrar al gran Bodhisattva Dharmodgata. La hija del mercader le preguntó entonces por qué motivo deseaba honrar a Dharmodgata, y qué beneficios esperaba recibir de todo aquello. Sadaprarudita repuso: "Dharmodgata me explicará las perfecciones de la sabiduría y del método. Adiestrándome en ello alcanzaré la gran iluminación y compartiré el precioso Dharma con todos los seres." Cuando le explicó las excelentes cualidades de la Budeidad, la muchacha desarrolló un gran respeto por las Tres Joyas. Le imploró a Sadaprarudita que no se hiciera más daño, y declaró: "Yo te daré todo lo que necesitas para honrar a Dharmodgata, e iré a verle contigo."

Indra se despojó entonces de su disfraz y se puso enfrente de Sadaprarudita con su forma normal. Y proclamó: "Todos los Buddhas del pasado alcanzaron la iluminación por tener un anhelo por el Dharma como el que tú tienes. No tengo necesidad de tu carne: he venido aquí solamente para ponerte a prueba. Dime lo que deseas y te lo concederé."

Sadaprarudita repuso: "¡Concédeme las cualidades supremas de un Buddha!" Indra le contestó que no era de su incumbencia otorgar aquella súplica, sino de los Buddhas, ya que él no tenía el poder de concederla. Sadaprarudita le dijo a Indra que no tenía ningún otro deseo que sastifacer, y le explicó que él mismo podía curar su cuerpo mutilado por medio de sus poderes especiales de declarar la verdad. A través de estos métodos su cuerpo se reconstituyó por completo.

La historia continúa con una descripción de cómo Sadaprarudita finalmente se encuentra con Dharmodgata y le hace ofrecimientos. Una de las primeras preguntas de Sadaprarudita concernía a las visiones de los Buddhas que solían aparecer ante él y hablarle. Le preguntó a Dharmodgata: "¿De dónde vienen estos Buddhas, y adónde van?"

Dharmodgata repuso: "Los Buddhas no vienen de ningún sitio, ni van a lugar alguno. Puesto que los Buddhas carecen de existencia inherente, son completamente vacíos." Fue entonces que Dharmodgata utilizó el ejemplo del sonido de un laúd para ilustrar este punto. Le preguntó a Sadaprarudita: "¿De dónde viene el sonido de un laúd, y adónde va? ¿Viene de las cuerdas, del interior del laúd, de entre los dedos del músico, de su esfuerzo en tocarlo o de algún otro sitio? Y cuando el sonido cesa, ¿adónde va?"

De esta manera, Dharmodgata le explicó que, aunque los buddhas son vacíos de existencia inherente se aparecen en dependencia de muchas causas y condiciones, y cuando estas causas y condiciones cesan, los Buddhas dejan de manifestarse. En este sentido los Buddhas son como el sonido del laúd. Si intentamos encontrar el sonido entre las cuerdas, o entre los dedos del músico, etc, no lo encontraremos. Esto se debe a que el sonido es vacío de existencia inherente. A pesar de ello, cuando todas las causas y condiciones apropiadas se agreguen, se producirá el sonido del laúd, y cuando estas causas y condiciones cesen, el sonido cesará.

Tras la explicación de Dharmodgata respecto al no-venir y al no-ir de los Buddhas utilizando la ilustración del laúd, la tierra entera se estremeció y miles de seres alcanzaron profundas realizaciones de la vacuidad. Finalmente, gracias

a las enseñanzas de Dharmodgata sobre la perfección de la sabiduría, Sadaprarudita alcanzó concentraciones extraordinarias sobre la vacuidad y desarrolló muchos poderes sobrenaturales.

El propósito de relatar esta historia aquí es mostrar que el sonido puede servir como una base muy clara para comprender la vacuidad. Así pues, durante la práctica para eliminar obstáculos, que se explicará a continuación, se palmea cuatro veces a fin de remorar con intensidad la vacuidad. La historia de Sadaprarudita también muestra cómo en el pasado los practicantes sinceros estaban dispuestos a soportar grandes dificultades con el objeto de recibir las enseñanzas de la perfección de la sabiduría. Eran felices de hacerlo porque conocían los grandes beneficios de alcanzar y completar la perfección de la sabiduría.

Práctica para eliminar los obstáculos (3)

Ahora se describirá una práctica que comprende la recitación y contemplación del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*, que puede utilizarse para deshechar o eliminar los obstáculos y las dificultades. Este método puede utilizarse contra los obstáculos que nos afligen a nosotros mismos y a los demás. Asimismo, la práctica puede usarse para destruir los obstáculos externos y los internos. El éxito que consigamos en eliminar los obstáculos a través de esta práctica, depende, no obstante, de la fuerza de nuestra fe.

El texto de esta práctica es como sigue:

Tomando Refugio y otras Preliminares

En los Buddhas, en el Dharma y en la suprema Asamblea,
hasta que alcance la iluminación, tomo refugio[75].
Que a través de los méritos que acumulo practicando la generosidad y demás perfecciones, pueda alcanzar el estado de Buddha para beneficiar a los seres migratorios[76].

recita tres veces

Namo[77] Guru, Maestro, Bienaventurada y Gran Madre Prajnaparamita,
rodeada de tus hijos –los Buddhas de las diez direcciones [78] y todos los Bodhisattvas–.

Ante esta asamblea, me postro, hago ofrendas, y en ella tomo refugio.
¡Inspirádme por favor con vuestras bendiciones!

recita tres veces

Recitación del Sutra

En este punto se recita por completo el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría.*

Recitación del Mantra

tadyatha om gate gate paragate parasamgate bodhi svaha

recita tres, siete o más veces

Súplicas para Eliminar los Obstáculos

¡Oh Gran Madre, Prajnaparamita,
y todos los Buddhas y Bodhisattvas de las diez direcciones!
Que a través del poder de vuestras bendiciones se cumpla mi súplica sincera.
Así como en el pasado, contemplando el profundo significado de la perfección de la sabiduría y recitando sus palabras,
Indra eliminó las ofensas de los mares, no-humanos, y otras interferencias;
del mismo modo, contemplando el profundo significado de la perfección de la sabiduría y recitando sus palabras,
que todas las ofensas de los maras, no-humanos, y demás interferencias sean eliminadas. *palmea*
Que devengan inexistentes. *palmea*
Que sean pacificadas. *palmea*
Que sean totalmente pacificadas. *palmea*

Dedicación y Oración

Que todo tipo de interferencias, enfermedades y posesiones de espíritus sean pacificados.
Que me libere de las circustancias desfavorables, y que alcance las circustancias favorables y todas las virtudes.
Que gracias a esta fortuna disfrutemos todos de felicidad y bienestar.

Prajnaparamita

Empezamos esta práctica representando mentalmente los objetos de refugio. En el espacio, ante nosotros, representamos un extenso trono adornado con joyas y sostenido por ocho leones blancos. En su centro hay una flor de loto sobre la cual hay un asiento de luna (un almohadón circular de luz blanca) y un asiento de sol (un almohadón circular de luz amarilla). Sobre el asiento de sol está sentado Buddha Shakyamuni, el fundador de las enseñanzas, en la postura usual; su mano izquierda descansa sobre su regazo sosteniendo un cuenco; su mano derecha está en la postura tocando-la-tierra, y sus piernas están cruzadas en la posición vajra[79] .Su cuerpo tiene la naturaleza de luz dorada y viste los hábitos de un monje totalmente ordenado.

En el corazón de Buddha Skayamuni, representamos mentalmente otro loto, un asiento de luna y uno de sol. Sobre ellos está sentada la Gran Madre Prajnaparamita, que es la personificación del Cuerpo de la Sabiduría de la Verdad de todos los Buddhas. Su cuerpo es de luz dorada, tiene un rostro y cuatro brazos. Con la primera mano derecha sostiene un vajra [80] dorado, con nueve radios en cada punta. Con la primera mano izquierda sostiene el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría.* Sus otras dos manos descansan sobre su regazo en la postura de la meditación estabilizada. Está adornada con preciosas joyas y ornamentos, y viste hermosos ropajes de fina seda celestial. Está sentada en la posición vajra, con las piernas cruzadas. De este modo representamos a Buddha Shayamuni y a la Gran Madre, pero no estáticos como una pintura o estatua, sino con vida, como seres reales.

Sobre el ancho trono, alrededor de los dos objetos principales de refugio, están los Buddhas y los Bodhisattvas de las diez direcciones. De esta manera representamos mentalmente la gran asamblea de los objetos de refugio en el espacio ante nosotros. Sin olvidar esta representación comenzamos la recitación del texto.

Primero recitamos tres veces el verso de cuatro líneas para generar refugio y la mente de la iluminación. Mientras decimos las dos primeras líneas recordamos los miedos que nosotros y los demás seres padecemos, y con gran fe tomamos refugio en las Tres Joyas. Durante la recitación de las dos últimas líneas generamos la mente de la iluminación, la mente que desea alcanzar la Budeidad para beneficiar a todos los demás seres sintientes.

A continuación repetimos tres veces el segundo verso. Durante esta recitación nos concentramos en los objetos de re-

fugio representados mentalmente. Nos postramos ante ellos, les hacemos ofrendas y nos refugiamos en ellos. Finalmente les rogamos que nos concedan sus bendiciones. Al hacer las postraciones aquí, es suficiente poner las manos juntas a la altura de nuestro corazón y generar respeto y fe. Podemos hacer ofrendas materiales de agua pura, flores, etc., o simplemente imaginar que hacemos bellas ofrendas.

Después de completar estas preliminares, se recita el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría.* Durante esta recitación hemos de mantener nuestra fe y devoción hacia la asamblea de los objetos de refugio, a la vez que contemplamos el significado del sutra.

Al terminar la recitación del sutra, nos concentramos en el corazón de Prajnaparamita, de donde, en el centro de un asiento de luna aparece una letra *hum* [81] de color azul. Alrededor de la letra *hum*, en el borde del asiento de luna, se alzan las letras del mantra de la perfección de la sabiduría, en el sentido de las agujas del reloj. Las letras del mantra son de luz dorada, de la naturaleza de la sabiduría de Prajnaparamita. A la vez que nos concentramos en estas letras, recordamos el profundo significado de la vacuidad, y recitamos el mantra. Al recitar el mantra de la perfección de la sabiduría, contemplamos que nosotros mismos y todo aquello que nos perjudica y daña, somos vacíos de existencia inherente. Recitamos el mantra tantas veces como gustemos.

Después de la recitación del mantra, realizamos súplicas para que los obstáculos sean eliminados. Mientras recitamos los versos de las súplicas, pensamos en las ofensas y los obstáculos de los cuales deseamos liberarnos. Al llegar al punto donde se recita:

> Que todas las ofensas de los maras, no-humanos, y demás interferencias sean eliminadas.

palmeamos una vez e imaginamos que todas las ofensas y los obstáculos se reúnen en la vacuidad. A continuación, al recitar la línea siguiente:

> Que devengan inexistentes.

palmeamos otra vez e imaginamos que se disuelven en la vacuidad. Al recitar la línea siguiente:

> Que sean pacificadas.

volvemos a palmear e imaginamos que cesan por completo en la vacuidad; y finalmente, al recitar:

Que sean totalmente pacificadas.

de nuevo palmeamos, por cuarta vez, y pensamos que todas las ofensas y los obstáculos nunca más volverán a surgir. Como se explicó anteriormente, palmeamos en cada punto para rememorar la vacuidad[82].

A continuación meditamos sobre la vacuidad. Podemos pensar que nosotros mismos, todo lo que nos daña y el daño mismo, somos vacíos de existencia inherente. Intentamos generar esta comprensión y mantenerla correctamente. Después de la meditación de la vacuidad, recitamos los restantes versos de dedicación.

Si deseamos utilizar esta práctica para eliminar los cuatro maras que nos perjudican a nosotros y a los demás seres, hay una representación mental determinada que se puede introducir en la parte de la práctica donde se hacen las súplicas para eliminar los obstáculos. Recordamos el daño y el sufrimiento que todos los seres experimentan como resultado del mara de las perturbaciones mentales y de los otros maras. Sobre esta base, generamos la mente de la gran compasión y un fuerte deseo de liberar a todos los seres de los cuatro maras. En esta práctica se representa mentalmente a los cuatro maras con un aspecto físico.

Al mara de las perturbaciones mentales lo representamos como una hueste de seres humanos de color amarillento montando caballos de color amarillo. Cada jinete sostiene en su mano derecha una espada de metal y en su izquierda un lazo. Es importante recordar que, en esencia, estos jinetes son las perturbaciones mentales –las perturbaciones meramente adoptan este aspecto–. Debido a que las agitaciones mentales que afligen a los seres sintientes son incalculables, imaginamos que estos hombres llenan todo el espacio.

Las representaciones de los otros tres maras son muy similares, sólo se diferencian en el color de los caballos y de los jinetes, y en las armas que llevan. En el caso del mara de los agregados, los caballos y los jinetes son de color rojo, y los jinetes sostienen una lanza y un lazo. El mara Dueño de la Muerte aparece como jinetes de color negro sobre caballos negros, sosteniendo una espada de madera y un lazo. Y por último, representamos a los maras Devaputras como jinetes de color blanco sobre caballos blancos, sosteniendo una flor blanca y un lazo.

Al palmear por primera vez, imaginamos que todos los jinetes de color amarillo, que en esencia son las perturbaciones mentales, se reúnen y disuelven en la vacuidad, devienen inexistentes, y nunca más reaparecen, como el arco iris que se disuelve en el cielo sin dejar ningún rastro. A continuación pensamos que hemos logrado nuestro deseo de liberar a todos los seres sintientes de sus perturbaciones mentales. Entonces, al palmear por segunda vez, imaginamos que los jinetes de color rojo, que en esencia son los agregados contaminados de todos los seres sintientes, se agrupan y funden en la vacuidad, devienen inexistentes, y nunca más resurgirán. De manera similar, al palmear por tercera vez, destruimos los jinetes negros, que son el mara Dueño de la Muerte; y al palmear por cuarta vez, destruimos los jinetes blancos que son los maras Devaputras. Cuando hayamos completado esta práctica, pensemos: "¡Ahora he liberado a todos los seres sintientes de los cuatro maras!", e intentemos generar un sentimiento de gozo.

Esta práctica es un método excelente para desarrollar la gran compasión y la mente de la iluminación, así como para generar la sabiduría que comprende la vacuidad. Cuando finalmente alcancemos la Budeidad por medio de completar los caminos espirituales del método y de la sabiduría, tendremos realmente la habilidad para ayudar a los demás a eliminar los cuatro maras. La práctica aquí descrita toma el resultado futuro, la Budeidad, y lo utiliza ahora en el camino. Imaginamos que ahora poseemos la habilidad que deseamos alcanzar en el futuro y, por consiguiente, estamos creando la causa para alcanzar más rápidamente estas habilidades.

Para terminar, se ha de mencionar que esta práctica para eliminar los obstáculos puede realizarse de una manera pacífica o de forma iracunda. Lo que aquí se ha descrito en el método pacífico. La persona que haya recibido una iniciación del yoga tantra supremo[83], él o ella, puede efectuar esta práctica con el poderoso método iracundo. En ambos casos, hemos de ser conscientes del significado subyacente de lo que estamos haciendo. El simple hecho de palmear no tiene, por sí mismo, un gran sentido ni significado. Para liberarnos verdaderamente de los obstáculos y alcanzar el despertar total de la Budeidad, es imprescindible desarrollar una experiencia de la auténtica perfección de la sabiduría.

NOTAS ACLARATORIAS

La referencia a otros trabajos y muchas de las notas han sido proporcionadas por el redactor inglés; la traductora ha añadido algunas más.

A continuación de estas notas se presentan una bibliografía de los libros aquí referidos.

Capítulo I

1. Las enseñanzas del tantra o mantra secreto se distinguen de las enseñanzas del sutra por la presentación de los métodos del adiestramiento de la mente, que implican traer el resultado futuro (la Budeidad) al camino presente. Así pues, los practicantes del mantra secreto intentan eliminar las apariencias ordinarias y las conceptualizaciones, y representar mentalmente su medio ambiente, su cuerpo, sus disfrutes y acciones, como los de un Buddha. Para una mayor explicación del mantra secreto consúltese *Tantra in Tibet y Clear Light of Bliss*, págs. 4-7.

2. Las palabras hinayana y mahayana son sánscritas y significan respectivamente el "vehículo menor" y el "vehículo mayor". Hinayana se refiere al vehículo espiritual que nos lleva a la realización de la propia liberación de todos los sufrimientos a través de la eliminación completa de nuestras perturbaciones mentales. Para seguir este vehículo, hemos de estar motivados por el deseo de liberarnos del proceso cíclico de los renacimientos incontrolados. Mahayana se refiere al vehículo espiritual que nos conduce a la

realización de la Budeidad por medio de eliminar por completo nuestras perturbaciones mentales y sus impresiones. Para seguir este vehículo debe motivarnos el deseo de alcanzar la Budeidad para beneficiar a todos los seres sintientes.

3. Los diversos niveles de meditación sobre la vacuidad constituyen las etapas del camino de la sabiduría. Las demás meditaciones, tales como las del amor y de la compasión, constituyen las etapas del método.

Capítulo II

4. La mente de la iluminación (en sánscrito "bodhichitta") es la mente que desea espontáneamente alcanzar la iluminación total para beneficiar a todos los seres sintientes. Veáse pág. 35; el significado de la vacuidad se presenta en el capítulo cuarto. Para una mayor explicación sobre la bodhichitta véase *Meaningful to Behold.* En la segunda parte de la *Energía de la Sabiduría* se encontrará una presentación sobre la manera de desarrollar la bodhichitta.

5. Un Bodhisattva es un ser que posee la mente de la iluminación (véase la nota 4); pero aún no ha alcanzado la Budeidad. Véase pág. 35. Las actitudes y prácticas del Bodhisattva se describen en detalle en *Meaningful to Behold.*

6. Un Buddha posee cuatro clases de cuerpos: el Cuerpo de la Sabiduría de la Verdad, el Cuerpo de la Entidad, el Cuerpo de Deleite y el Cuerpo de Emanación. Estos se presentan en las págs. 138-140.

7. Los cuatro maras son los cuatro obstáculos principales para alcanzar la liberación y la iluminación. Véanse págs. 164-167.

8. Hay dos vehículos hinayanas: el vehículo del Oyente y el vehículo de Conquistador Solitario. A pesar de que los Oyentes y los Conquistadores Solitarios son ambos hinayanas, existen diferencias en cuanto a sus motivaciones, su conducta y al mérito y sabiduría que acumulan. A este respecto, el Conquistador Solitario es más elevado que el Oyente. Los practicantes de estos dos vehículos hinayanas se convierten en Seres Superiores cuando llegan a comprender directa-

mente la vacuidad; el Oyente se convierte en un Oyente Superior, y el Conquistador solitario en un Conquistador Solitario Superior.

9. Ello quiere decir que el cuerpo y la mente de un Buddha no son fenómenos separados. El significado de ser "una misma entidad" se explica más ampliamente en las páginas 79-86.

Capítulo III

10. Véase la nota 6.

11. Véase la nota 6.

12. Las doce obras mayores son: 1) el descendimiento desde la Tierra Jubilosa, 2) la concepción en el seno materno, 3) el nacimiento, 4) maestría en las artes y en los juegos, 5) el goce con su mujer y séquito, 6) la ordenación, 7) la práctica del ascetismo, 8) meditación bajo el Arbol Bodhi, 9) eliminación de los maras, 10) el logro de la iluminación, 11) girar la rueda del Dharma, 12) mostrar el fallecimiento.

13. En general, los Buddhas se manifiestan bajo diferentes formas. El aspecto de algunas de estas emanaciones es mudano, a pesar de que son Buddhas en esencia. Asimismo, un Buddha puede manifestarse como una persona con realizaciones hinayanas o como un Bodhisattva. Entre las diversas emanaciones de un Buddha, a la emanación que realiza las doce obras, tal como Buddha Shakyamuni, se le aplica el nombre de Emanación Suprema. Desde el punto de vista del aspecto externo, esta emanación es suprema; pero, desde el punto de vista de la naturaleza, todos los seres que un Buddha emana son seres supremos por muy mudanos que sean sus aspectos. No hemos de interpretar por el nombre de "Emanación Suprema" que unas emanaciones de Buddhas son más elevadas que otras. En esencia todos los seres que los Buddhas emanan son seres totalmente iluminados.

14. Brahma e Indra son dioses mundanos (sáns. *deva*).

15. Dharma es una palabra sánscrita con distintos significados en diferentes contextos. Aquí la utilizamos para refe-

rirnos a las prácticas espirituales y a las enseñanzas que protegen a la persona, especialmente en sus vidas futuras, del sufrimiento e insatisfación.

"Girar la rueda del Dharma" se refiere a dar enseñanzas de Dharma. Por lo general, las enseñanzas de Buddha se dividen en lo que se llaman los tres giros de la rueda de Dharma. El primero comprende principalmente las enseñanzas sobre las cuatro nobles verdades; el segundo, los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría* que revelan la filosofía del camino medio (sáns. *madhyamaka*); y el tercero, las enseñanzas de la filosofía sólo-mente (sáns. *chittamatra*).

16. Un Destructor del Enemigo (sáns. *arhat*) es la persona que ha eliminado todas las perturbaciones mentales y sus semillas y, por tanto, ha alcanzado la liberación del ciclo de renacimientos incontrolados.

17. En la existencia cíclica, desde el punto de vista del grado de las perturbaciones mentales de los seres, hay tres reinos de existencia: el reino del deseo, el reino de la forma y el reino inmaterial. Las perturbaciones mentales de los seres del deseo son muy intensas; las de los seres del reino de la forma son más sutiles; y las de los seres del reino inmaterial son muy sutiles. En general, los seres infernales, los espíritus ávidos, los animales, los seres humanos y los semidioses, pertenecen todos al reino del deseo. En el caso de los dioses, algunos pertenecen al reino del deseo, otros al de la forma, y otros al inmaterial.

18. Los cinco agregados son: el de la forma, de la sensación, del discernimiento, de los factores producidos y de la consciencia. Se explican en las págs. 48-49.

19. La gran compasión es la mente que no puede tolerar el sufrimiento de los demás y desea que todos los seres, sin excepción, se liberen de su sufrimiento.

20. La existencia cíclica (sáns. *samsara*) es el proceso de la muerte y del renacimiento bajo el control de las perturbaciones mentales y de las acciones contaminadas por éstas. Se caracteriza por el sufrimiento e insatisfacción.

21. Dentro de la existencia cíclica hay seis reinos de existencia. Tres de ellos son reinos superiores o afortunados; éstos son los reinos de los dioses, semidioses y humanos. Y los otros tres son reinos inferiores o desafortunados; son los reinos de los animales, espíritus ávidos y seres infernales.

22. Un fenómeno es impermanente si está sometido a un cambio momento tras momento.

23. En tibetano, subsiguientemente es *ryhes su;* y el equivalente de inferencia en tibetano es *ryhes dpag.*

24. La mente no-forzada de la iluminación es la mente de la iluminación que surge espontáneamente, día y noche, y es la auténtica mente de la iluminación. Antes de alcanzarla, es posible que generemos, en ocasiones, la mente forzada o artificial de la iluminación, al contemplar los sufrimientos de los demás seres, etc. Esta mente forzada de la iluminación es la base para desarrollar en el futuro la mente auténtica de la iluminación.

25. Para una descripción detallada de la permanencia apacible y sobre el método para alcanzarla, véase el capítulo octavo del *Meaningful to Behold,* del mismo autor.

26. Se puede considerar que cada momento de la mente está constituido por una mente primaria y por varios factores mentales. La mente primaria y los factores mentales que la acompañan no son entidades diferentes; pero tienen diferentes funciones. Para una presentación de la mente (es decir, de la mente primaria) y de los factores mentales véase *Meditation on Emptiness,* pág. 235.

27. Para una exposición de los principales sistemas de los principios budistas, véase *Practice and Theory of Tibetan Buddhism, Meditation on Emptiness* y *Meditación sobre la Vacuidad.*

28. Para más detalles de los sinónimos hipotéticos de la existencia inherente (o la entidad propia) véase *Meditation on Emptiness,* pág. 35.

29. Para entender la vacuidad de nuestro cuerpo y de sus partes es conveniente leer también el capítulo noveno de la *Guía de las Obras del Bodhisattva de Shantideva.* Para una traducción del tibetano al inglés de este trabajo véase, *A Guide to the Bodhisattva's Way of life* y para su comentario véase *Meaningful to Behold.*

30. Una explicación de los fenómenos negativos se encontrará en el apéndice cuarto del *Meditation on Emptiness.*

31. Una imagen genérica (o más literalmente un "significado genérico") es la imagen de un objeto que se aparece a la mente conceptual que lo aprehende. La mente conceptual confunde la imagen genérica con el objeto mismo. Por ejemplo, al recordar a nuestra madre, nos viene a la mente su imagen. Esta mente conceptual tiene la sensación de que es nuestra madre misma que se aparece directamente. No obstante, el objeto que aparece principalmente es la imagen genérica de nuestra madre. Esta imagen genérica surge en nuestra mente a través de la exclusión mental de todos los demás objetos que no son nuestra madre. Al igual que todas las imágenes genéricas, es un fenómeno permanente; mientras que nuestra madre misma es impermanente. Una mayor explicación sobre las imágenes genéricas, puede verse en *Meditation on Emptiness,* págs 346-349.

32. Los dos extremos de la inexistencia y de la existencia también se denominan respectivamente los extremos de la aniquilación y de la permanencia. Al percibir una mesa, por ejemplo, el considerar que es inexistente sería un ejemplo del extremo de la inexistencia; y el considerar que es inherentemente existente sería un ejemplo de extremo de la existencia. La mesa que vemos no es ninguna de estas dos, por lo que ambos extremos son inexistentes. La mesa que vemos (con una consciencia visual exacta) existe, pero es vacía de existencia inherente.

33. Hay dos tipos principales de meditación y, por lo general, se practican conjuntamente. Cuando hacemos uso de un análisis o del pensamiento discursivo a fin de *encontrar* el objeto de la meditación, estamos realizando una meditación analítica. Una vez *encontrado* el objeto de la meditación, si entonces mantenemos este objeto unipuntualizadamente en concentración, esta es una meditación de em-

plazamiento. El objeto de la meditación puede ser la vacuidad, la impermanencia, el amor, la compasión, etc. En caso de que el objeto sea la vacuidad o la impermanencia, utilizaremos la meditación analítica para desarrollar una fuerte apariencia de la imagen genérica de estos objetos; y luego dependeremos de la meditación del emplazamiento para mantener esta apariencia de manera estable. En las meditaciones del amor y de la compasión, utilizamos la meditación analítica para transformar nuestra mente en la del amor o de la compasión y, luego, por medio de la meditación del emplazamiento, intentamos mantenerla.

Capítulo V

34. El cielo y el espacio están vacíos de contacto obstructor (véanse las págs. 59-61). A pesar de que el espacio parece una bóveda azul, si nos acercamos a él, nunca encontraremos ese objeto azul; sólo un espacio vacío.

35. Chandrakirti, el gran erudito indio; se le considera, por lo general, como el fundador de la escuela Prasangika Madhyamika.

36. Si dos fenómenos son idénticos, tienen la misma imagen genérica.

37. Para una explicación más detallada del significado de "una misma entidad" y de "entidades diferentes" véase *Meditation on Emptiness*, págs. 413-416.

38. En tibetano, se hace una distinción entre (un fenómeno de) "relación dependiente" (tib. *rten 'brel*) y un "surgimiento dependiente" (tib. *rten byung*). Un fenómeno de relación dependiente es aquel que existe en dependencia de otros. Esta dependencia puede ser de sus causas, del nombre, de sus partes, etc., como se explica en las págs. 87-94 y 98-100. Normalmente, el surgimiento dependiente se utiliza para indicar un fenómeno que ha sido producido (es decir, que surge) en dependencia de unas causas y condiciones. Parece ser, por lo tanto, que si algo es un surgimiento dependiente, ha de ser un fenómeno impermanente. Es más, Nagaryhuna en su *Tratado Fundamental del Camino Medio* establece que "no hay ningún fenómeno que no sea un surgimiento dependiente". En este caso, el surgimiento dependiente no se refiere

solamente a la dependencia de sus causas, sino que también abarca las otras formas de dependencia y, por lo tanto, significa lo mismo que un fenómeno de relación dependiente.

39. Véanse págs. 52-55.

40. Las desventajas de la estimación propia se describen de manera muy expresiva en el octavo capítulo de la *Guía de las Obras del Bodhisattva*, de Shantideva. Véase *A Guide to the Bohisattva's Way of Life* y *Meaningful to Behold.*

Capítulo VI

41. A pesar de que todas las mentes de los seres ordinarios son *erróneas*, no son forzosamente *inexactas.* Una mente errónea lo es respecto al objeto que *aprehende* o sostiene. Así pues, nuestra consciencia visual que percibe esta página es una mente errónea porque la percibe erróneamente, como si fuera inherentemente existente; pero es una mente exacta porque la consciencia visual aprehende correctamente la página como tal.

42. Aunque una persona sea capaz de impedir que una determinada perturbación mental se manifieste, mientras su mente posea la semilla de esa perturbación mental, aún existe la posibilidad de que vuelva a surgir en el futuro. Las semillas de las perturbaciones mentales sólo pueden eliminarse a través de la sabiduría que comprende directamente la vacuidad.

43. La meditación estabilizada es una concentración unipuntualizada sobre un objeto sutil, como la vacuidad. El camino ininterrumpido del camino de la visión es la primera parte de su única sesión de meditación estabilizada sobre la vacuidad. La segunda parte de la misma meditación estabilizada es el camino emancipado del camino de la visión.

44. Las perturbaciones mentales innatas son las que no son producto de especulaciones intelectuales, sino que surgen instintivamente; véanse las págs. 113-116.

45. Hay diez planos espirituales en el camino del Bodhisattva Superior. Para una explicación sobre éstos, véase el comentario de Geshe Kelsang Gyatso al *Madhyamakavatara*, de Chandrakirti (de la próxima publicación).

46. En el primer plano, el Bodhisattva desarrolla doce cualidades basadas en el "número cien": 1) es capaz de ver a cien Buddhas en el instante más breve, 2) recibe bendiciones de cien Buddhas, 3) puede permanecer en vida durante cien eones, 4) puede ver el futuro y el pasado de cien eones, 5) en un solo instante puede absorberse en cien concentraciones distintas y resurgir de ellas, 6) puede estremecer cien reinos mundanos con el poder de sus emanaciones sobrenaturales, 7) tiene la capacidad de iluminar cien reinos mundanos, 8) puede hacer que cien seres maduren espiritualmente en un instante por medio de sus emanaciones sobrenaturales, 9) puede trasladarse en un instante a cien de las tierras puras de los Buddhas, 10) puede abrir a la perfección cien puertas distintas del Dharma, 11) puede emanar perfectamente cien diferentes cuerpos del suyo propio y mostrárselos a los demás, 12) cada uno de sus cien cuerpos está dotado y embellecido con un séquito de cien Hijos del Conquistador, que ellos manifiestan.

47. Las impresiones de las perturbaciones mentales permanecen incluso después de que éstas han sido eliminadas. Son comparables con el hedor que queda en un recipiente donde se han guardado cabezas de ajo, aun después de vaciarlo. Las impresiones de las perturbaciones mentales son las obstrucciones al conocimiento (véanse páginas 110-111), y no se empiezan a eliminar hasta las últimas etapas del camino mahayana de la meditación) (véase la página 117).

48. Atisha (1054-982 a. C.) fue un famoso Maestro indio y el abad del gran monasterio budista Vikramashila, durante los tiempos en que el budismo mahayana florecía en la India. Más tarde fue invitado al Tíbet y su llegada condujo al restablecimiento del budismo en el Tíbet. Introdujo las etapas del camino (tib. *lam rim*) y las enseñanzas del adiestramiento de la mente (tib. *blo byong*), que aún constituyen las bases del estudio y de la práctica de muchos seguidores de la tradición del budismo tibetano.

49. Los Destructores hinayanas del Enemigo y los Bodhisattvas que están por encima del séptimo plano han eliminado por completo las perturbaciones mentales, pero aún poseen las obstrucciones al conocimiento. En consecuencia, no poseen la omnisciencia, y cuando no están concentrados en una meditación estabilizada sobre la vacuidad, perciben los objetos como si fueran inherentemente existentes.

50. Para una explicación sobre la verdad de las cesaciones, véase la pág. 132.

51. Según las escuelas budistas inferiores, un perceptor directo (tib. *mngon sum*) es forzosamente no-conceptual. No obstante, según la presentación de la escuela superior –la Prasangika–, los perceptores directos incluyen los momentos subsiguientes a una inferencia, que son mentes conceptuales.

Capítulo VII

52. El término "elemento" se ha utilizado como una traducción de la palabra tibetana *kham*. Esto nos puede confundir, puesto que la palabra *'byung ba* también se traduce por elemento, como en el caso de los cuatro elementos: la tierra, el agua, el fuego y el aire. Los significados de las dos expresiones tibetanas son muy diferentes. Por ejemplo, una mesa es un elemento (*kham*) de la forma, pero no es un elemento (*'byung ba*). Otra traducción de *kham* es "naturaleza". Así pues, todos los fenómenos tienen su propia naturaleza (*kham*) y se incluyen en las "dieciocho naturalezas". Entonces, usando esta otra terminología, una mesa es de la naturaleza de la forma; y la vacuidad, por ejemplo, es de la naturaleza de los fenómenos.

53. A pesar de que la ignorancia es una relación dependiente, no todas las ignorancias son "la relación dependiente de la ignorancia" de los doce enlaces. La mente del aferramiento que no motiva a la persona a crear una acción productora es ignorancia y es una relación dependiente, pero no es "la relación dependiente de la ignorancia".

54. Para una enumeración de los diez poderes véase *Meditation on Emptiness*, pág. 208.

55. Aquí "Madre" se refiere a la sabiduría no contaminada que comprende directamente la vacuidad. Debido a que esta sabiduría no está velada por la apariencia dualista, está "libre de obstrucciones".

56. Para una introducción al mantra secreto véase *Tantra in Tibet*, *Yoga in Tibet* y *La Esencia del Budismo Tibetano*.

En el *Clear Light of Bliss* se presenta una descripción detallada sobre el mantra secreto.

Capítulo VIII

57. Vajra es una palabra sánscrita que tiene el significado de indestructible como el diamante o poderoso como el rayo. También se da este nombre a un pequeño cetro que se utiliza en ciertas prácticas tántricas.

58. "Ser sintiente" (tib. *sems tchan*) se refiere al ser que posee una mente contaminada por las perturbaciones mentales o por las impresiones de éstas. Así pues, a pesar de que los seres totalmente iluminados poseen mente, no se incluyen entre los seres sintientes.

59. La mente es "clara" en el sentido de que no es forma y ni la posee. Es "conocedora" porque la función principal de la mente es conocer un objeto.

60. Véase la nota 12.

61. Este presente eón es calificado de "afortunado" porque durante su transcurso nos visitarán mil Buddhas y girarán la rueda del Dharma. Otros eones son calificados de oscuros porque durante ellos no se manifiesta ningún Buddha.

Capítulo IX

62. En el mantra secreto, la palabra sánscrita "mantra" tiene el significado especial de proteger la mente de las apariencias ordinarias y de las conceptualizaciones.

63. Tanto en las enseñanzas del sutra, como aquí, el gran sello (sáns. *mahamudra*) se refiere a la vacuidad. A la vacuidad se la llama el gran sello porque nunca cambia de su estado de ser vacía de existencia inherente (de aquí que sea un "sello" o precinto); y, a través de comprenderla directamente, se puede alcanzar la gran meta –la liberación completa de la existencia cíclica– (de ahí, que la vacuidad sea "grande"). En el mantra secreto, el gran sello –mahamudra–, tiene un significado diferente; véase *Clear Light of Bliss*, pág. 9.

64. Véase la nota 3.

65. Los geshes kadampas del Tíbet fueron grandes practicantes que mantuvieron la tradición de Atisha. Esta tradición se llama "kadam", cuyo significado implica que todas las enseñanzas del Buddha han de integrarse en la propia práctica.

66. Una iniciación es recibir un poder especial por medio de la bendición de un Maestro tántrico cualificado.

Capítulo X

67. Un naga es un ser del reino animal y, por lo general, no es visible a los humanos. Los nagas viven principalmente en los oceános, pero también habitan en la tierra, particularmente entre rocas y árboles. Son muy poderosos y pueden ayudar o dañar a los seres humanos. Causan muchas enfermedades, conocidas como las enfermedades de los nagas, que la medicina convencional no puede combatir; sin embargo, pueden curarse a través de ciertos rituales.

68. Se considera un ser mundano a la persona que no comprende directamente la vacuidad.

Capítulo XI

69. Los cuatro poderes oponentes son: el poder de la fe, del arrepentimiento, del antídoto, y de la promesa. Estos se explican en el capítulo segundo del *Meaningful to Behold.*

70. Vasubandhu fue un Maestro budista indio que vivió en el siglo quinto. Era el hermano menor de Asanga y escribió el *Tesoro de Fenomenología* (sáns. *Abhidharmakoshakarika).*

Capítulo XII

71. La materia puede considerarse como una combinación de diferentes componentes o partes, según los muchos y distintos esquemas de categorización. Actualmente, en Occi-

dente solemos pensar que la materia está compuesta de elementos atómicos y éstos se clasifican según su carga nuclear. También se puede considerar que la materia está formada por los elementos de la tierra, el agua, el fuego y el aire. Estos cuatro elementos no son los mismos que la tierra del suelo, el agua de un río, etc. En términos generales, son, respectivamente, las propiedades de solidez, fluidez, calor y movilidad. Es correcto considerar que toda materia está compuesta de una combinación de estos cuatro elementos.

72. "Lama" (*blama*) es una palabra tibetana y significa Guía Espiritual. Es aproximadamente el equivalente a la palabra sánscrita "Guru".

73. Véase la nota 65.

74. La palabra sánscrita "yogui", por lo general, se usa para referirse a la persona que ha alcanzado la concentración de la unión de la permanencia apacible y de la visión superior. Quienquiera que haya alcanzado esta unión experimenta un gozo especial inducido por la sabiduría.

75. Tomar refugio en el Buddha, en el Dharma y en la Asamblea Suprema (o Sangha) significa tener fe en estas Tres Joyas y depender de ellas para protegernos de todos los miedos y sufrimientos. Para una explicación más completa sobre el refugio, véase *The Essential Nectar*, págs. 105-111, y la *Práctica del Budismo Tibetano*, págs. 41-57.

76. "Los seres migratorios" se refiere a los seres en la existencia cíclica, que transmigran de un renacimiento incontrolado a otro.

77. La palabra sánscrita "namo" se usa para rendir homenaje y respeto.

78. La expresión "las diez direcciones" implica todas las direcciones. Las diez direcciones: son los cuatro puntos cardinales (este, norte, oeste y sur), los cuatro puntos intermedios (noreste, noroeste, sudoeste y sudeste), la dirección ascendente y la descendente.

79. La posición vajra es una postura para sentarse con las

piernas cruzadas, en la que cada pie se coloca sobre su muslo opuesto. A veces se la llama la posición de loto completo.

80. Véase la nota 57.

81. Esta letra puede representarse mentalmente como la letra tibetana (o sánscrita) o como la sílaba HUM en español.

82. Hay otras prácticas similares en las que se palmea tres o nueve veces. Cada sistema tiene su propio significado y propósito.

83. Hay cuatro clases de tantra: el tantra de la acción (sáns. *kriya*), el tantra de la ejecución (sáns. *charya*), el yoga tantra y el yoga tantra supremo (sáns. *anuttarayoga*). Véase *Clear Light of Bliss*, págs. 6-7, y *Tantra in Tibet*.

BIBLIOGRAFIA

Trabajos mencionados en las *Notas*

Clear Light of Bliss, Geshe Kelsang Gyatso, Wisdom Publications, London 1982.

The Essential nectar, Geshe Rabten, Wisdom Publications, London, 1984.

A Guide to the Bodhisattva's Way of Life, traducción de S. Batchelor, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala (India), 1979.

Meaningful to Behold, segunda edición, Geshe Kelsang Gyatso, Tharpa Publications, London, 1986.

Meditation on Emptiness, J. Hopkins, Wisdom Publication, London, 1983.

Practice and Theory of Tibetan Buddhism, traducción de Geshe Sopa and J. Hopkins, Rider, London, 1976.

Tantra in Tibet, Tsong-ka-pa, George Allen and Unwin, London, 1981.

Energía de la Sabiduría, Lama Yeshe y Zopa Rimpoche, Ediciones Dharma, Alicante.

La Esencia del Budismo Tibetano, Geshe Kelsang Gyatso, Editorial Cymys, Barcelona, 1983.

Meditación sobre la Vacuidad, Khenpo Tsultrim Gyatso, Ediciones de la Tradición Unánime, Barcelona, 1983.

Práctica del Budismo Tibetano, Kalu Rimpoche, Editorial Barath, Madrid, 1984.

Trabajos de próxima publicación

Universal Compassion (comentario al *Adiestramiento de la Mente en Siete Puntos* del Bodhisattva Chekhaua),

Geshe Kelsang Gyatso, Tharpa Publications, London; y su traducción al español *Compasión Universal*, Ibis, Barcelona.

Comentario al *Madhamakavatara* de Chandrakirti, (aún sin titular), Geshe Kelsang Gyatso, Tharpa Publications, London.

NOMENCLADOR ESPAÑOL-TIBETANO

Español	*Tibetano*
acción/karma (sáns.)	las
acción productora	'du byed kyi las
acumulación de mérito	bsod nams kyi tshogs
acumulación de sabiduría	ye shes kyi tshogs
agregado	phung po
aferramiento	len pa
aferramiento propio	bdag 'dzin
agua, (elemento del)	chu
aire, (elemento del)	rlung
amor	byams pa
ansia	sred pa
apariencia	snang pa
apariencia dualista	gñis snang
apego	chags pa
aprehender	'dzin pa
arrepentimiento	'gyod pa
atención	yid la byed pa
bases de imputación	gdags gzhi
bases válidas de imputación	gdags gzhi tshad ma
bodhichitta (sáns.)	byang chub kyi sems
Bodhisattva (sáns.)	byang chub sems dpa'
Buddha (sáns.)	sang rgyas
Budeidad	sang rgyas kyi go 'phang
camino	lam
camino de la acumulación	tshogs lam
camino emancipado	rnam grol lam

Español	*Tibetano*
camino ininterrumpido	bar chad med lam
camino de no-más-aprendizaje	mi slob lam
camino medio	dbu ma
camino de la meditación	sgom lam
camino mudano	'yhig rten pa'i lam
camino de la preparación	sbyor lam
camino de la visión	mthong lam
causa	rgyu
celos	phrag dog
color	kha dog
compasión	sñing ryhe
comprender	rtogs pa
comprender la vacuidad directamente	stong ñid mngon sum tu rtogs pa
concentración	ting nge 'dzin
concentración semejante al vajra	rdo ryhe lha bu'i ting nge 'dzin
concentración inipuntualizada	blo rtse gtchig gi ting nge 'dzin
condición dominante	bdag rkyen
conocer	nges pa
conocedor/cognición	rigpa
conocedor exacto	tshad ma
conocedor exacto directo	mngom sum tshad ma
conocedor exacto inferencial	ryhes dpag gi tshad ma
conocedor inequívoco	ma 'khrul ba'i rig pa
Conquistador Solitario	rang gyal
consciencia	rnam shes/shes pa
consciencia auditiva	rna ba'i rnam par shes pa
consciencia del cuerpo	lus kyi rnam par shes pa
consciencias equívocas	'krul shes
consciencias erróneas	log shes
consciencia gustativa	ltche'i rnam par shes pa
consciencia mental	yid kyi rnam par shes pa
consciencia olfativa	sna'i rnam par shes pa
consciencia sensorial	bdang shes
consciencia visual	mig gi rnam par shes pa
contacto	reg pa
contaminado	zsag btchas
contemplación	bsam pa
cuatro nobles verdades	'phags p'ai bden pa bzhi
Cuerpo de Deleite	longs sku

Español	*Tibetano*
Cuerpo de Emanación	sprul sku
Cuerpo de la Entidad	ngo bo ñid sku
Cuerpo de la Sabiduría de la Verdad	ye shes chos sku
Cuerpo de la Verdad	chos sku
delusorio	blu ba'i
deseo enardecido	'dog chags
Destructor del Enemigo	dgra btchom pa
Dharma (sáns.)	chos
discernimiento	'du shes
doce enlaces de relación dependiente	rten 'brel yan lag btchu ñis
dos verdades	bden ñis
efecto	'bras bu
elementos, (cuatro)	'byung ba
elementos, (dieciocho)	khams
entidad	ngo bo
envejecimiento y muerte, (relación dependiente del)	rga shi
esfuerzo	brtson 'grus
espacio	man mkha'
espacio no-producido	'dus ma byas kyi man mkha'
espacio producido	'dus byas kyi man mkha'
espíritu ávido	yi drags
estado más allá del dolor/nirvana (sáns).	mya ngan las 'das pa
estimación propia	rang gtches 'dzin
etapas del camino	lam rim
existencia, (relación dependiente de la)	srid pa
existencia cíclica/samsara (sáns.)	'khor ba
existencia inherente	rang bzhin gyis yod pa
existencia propia	bdag tu grub pa
existencia verdadera	bden par yod pa
existente, (fenómeno)	yod pa
extinción (de la ignorancia, etc.)	zsad pa
extremo de la existencia	yod mtha'
extremo de la inexistencia	med mtha'

Español	*Tibetano*
factor mental	sems byung
factor producido	'du byed
factor producido no-asociado	ldan min 'du byed
falso	rdzun pa
fe	dad pa
fenómeno	chos
fenómeno negativo	dgag chos
fenómeno positivo	sgrub chos
figura	dbyibs
flexibilidad mental	shin sbyangs
forma	gzsugs
forma visual	gzsugs
fuego, (elemento del)	me
generador (del ojo, etc.)	skye mched
gran compasión	sñing ryhe chen po
gran sello	phyag rgya chen po
gran ser	sems dpa' chen po
hinayana (sáns.)	theg dman
ignorancia	ma rig pa
iluminación	byang chub
imagen genérica/significado genérico	don spyi
impermanente, (fenómeno)	mi rtag pa
impresión	bag chags
imputación de la mente conceptual	rtog pa'i btags pa
independiente	rang rkya ba
inferencia	ryhes dpag
inexistente, (fenómeno)	med pa
iniciación	dbang
intención	sems pa
karma (sáns.)/acción	las
karma impelente	'phen byed kyi las
liberación	thar pa
liberación propia	so so thar pa
mahayana (sáns.)	theg chen
manifiesto, (objeto)	mngon
mantra (sáns.)	sngags

Español	*Tibetano*
mantra secreto	gsang sngags
mara (sáns.)	bdud
meditación	sgom
meditación analítica	dpyam sgom
meditación de emplazamiento	'yhog sgom
meditación estabilizada	mñian bzhag
memoria	dran pa
mente	sems
mente conceptual	rtog pa
mente de emergencia definitiva/renunciación	nges 'byung gi sems pa
mente de la iluminación	byang chub kyi sems
mente inexacta	tshad min gyi blo
mente primaria	gtso sems
mérito	bsod nams
método	thabs
muerte	chi ba
nacimiento	gdags gzhi
naturaleza	rang bzhin
naturaleza convencional	kun rdzob kyi rang bzhin
negación no-afirmante	me dgag
nirvana (sáns.) /estado más allá del dolor	mya ngan las 'das pa
no-conceptual	rtog med
no-delusorio	mi blu ba'i
nombre	ming
nombre y forma	ming gzhugs
objeto	yul
objeto aprehendido	bzhung yul
objeto condicional	dmigs rkyen
objeto de conocimiento	shes bya
objeto de negación	dgag bya
objeto que aparece (de percepción)	snang yul
objeto tangible	reg bya
obstrucción al conocimiento	shes sgrib
obstrucción de las perturbaciones mentales	ñion sgrib
oculto, (objeto)	lkog
odio	khon khro

Español	*Tibetano*
ofrenda	mchod pa
olor	dri
omnisciencia	rnam pa thams tchad mkhye
orgullo	nga rgyel
Oyente (sáns. *shravaka*)	ñian thos
parte	cha shas
perceptor	mngon sum
perfección auténtica de la sabiduría	sher phyin dngos
perfección causal de la sabiduría	rgyu sher phyin
perfección de la sabiduría	shes rab kyi pha rol tu phyin pa/sher phyin
perfección resultante de la sabiduría	'bras bu sher phyin
perfección textual de la sabiduría	gzsung sher phyin
permanencia apacible	zhi gnas
persona	gan zsag
perturbación mental	ñion sgrib
perturbación mental adquirida intelectualmente	ñion mongs kun btags
perturbación mental innata	ñion mongs lham skyes
perturbaciones mentales raíz	rtsa ñion
plano (del Bodhisattva)	sa
poder sensorial	dbang po
postración	phyag 'tshal ba
profundidad	zsab mo
profundidad convencional	kun rdzob pa'i zsab mo
profundidad de que las dos verdades son una misma entidad	bden gñis ngo bo gtchig pa'i zsab mo
profundidad de que las dos verdades son nominalmente distintas	tha sñiad tsam du bden gñis ngo bo 'dzin pa'i zsab mo
profundidad última	don dam pa'i zsab mo
razón	gtan thsigs
refugio	skyabs 'dro
reino del deseo	'dod khams
reino de la forma	gzsugs khams
reino inmaterial	gzsugs med kyi khams

Español	*Tibetano*
relación dependiente, (fenómeno de)	rten 'brel
relación dependiente de la acción productora	'du byed las kyi rten 'brel
relación dependiente del aferramiento	len pa'i rten 'brel
relación dependiente del ansia	sred pa'i rten 'brel
relación dependiente de la consciencia	rnam par shes pa'i rten 'brel
relación dependiente del contacto	reg pa'i rten 'brel
relación dependiente del envejecimiento y de la muerte	rga shi ri rigs pa'i rten 'brel
relación dependiente de la existencia	srid pa'i rten 'brel
relación dependiente de la ignorancia	ma rig pa'i rten 'brel
relación dependiente del nacimiento	skye ba'i rten 'brel
relación dependiente del nombre y de la forma	ming gzugs kyi rten 'brel
relación dependiente de los seis generadores	skye mched kyi rten 'brel
relación dependiente de la sensación	tshor ba'i rten 'brel
renacimiento	skye ba blang pa
sabiduría	shes rab
sabiduría excelsa	yes shes
sabiduría que nace de la contemplación	bsam 'byung gi shes rab
sabiduría que nace de la escucha	thos 'byung gi shes rab
sabiduría que nace de la meditación	sgom 'byung gi shes rab
sabiduría de la meditación estabilizada	mñam bzhag ye shes
sabiduría omnisciente	kum mkhyen ye shes
sabor	ro
samsara (sáns.) /existencia cíclica	'khor ba
Sangha (sáns.)	dge 'dun

Español	*Tibetano*
seis generadores, (relación dependiente de los)	skye mched
semidiós	lha ma yin
sensación	thsor ba
señal/signo	rtags
ser infernal	dmyal ba
ser sintiente	sems tchan
siempre-acompañantes, (factores mentales)	kun 'gro
significado genérico / imagen genérica	don spyi
sonido	sgra
Superior, (Ser)	'phags pa
surgimiento dependiente	rten byung
sutra (sáns.)	mdo
tantra (sáns.)	rgyud
tiempo	dus
tierra pura	dag zhing
Tres Joyas	dkon mchog gsum
vacío	stong pa
vacuidad	stong pa ñid
vajra (sáns.)	rdo ryhe
verdad convencional	kun rdzob bden pa
verdad del camino	lam bden
verdad de la cesación	'god bden
verdad del origen	kun 'byung bden pa
verdad del sufrimiento	sdug bsngal bden pa
verdad última	don dam bden pa
virtud	dge ba
visión/enfoque	lta ba
visión superior	lhag mthong
yo/entidad propia	bdag

ENCABEZAMIENTOS DEL TEXTO

Esta lista de los encabezamientos cataloga de manera sucesiva todas las secciones en que se divide el comentario, mostrando el título y el número de cada sección como se presentan en el comentario. A cada sección se le ha dado también una "enumeración cifrada de encabezamiento" que indica la relación entre las diferentes secciones.

El modo de utilizar esta lista de los encabezamientos lo ilustraremos tomando como ejemplo uno de sus artículos:

Encabezamiento Cifrado	**Título y número de la sección**	**Página**
322	Las respuestas de Avalokiteshvara (9)-(23)	39

Este artículo indica que la sección (9), titulada *Las respuestas de Avalokiteshvara* comienza en la página 39. La simple lectura de la lista proporciona un índice detallado del contenido del comentario.

Esta lista incluye además la información necesaria para permitir que el lector entienda con detalle la estructura del comentario. El segundo número de la sección, «(23)», muestra que las secciones que van desde la (10) hasta la (23) están incluidas en la sección (9), y son sus subdivisiones. Así pues, todo el comentario incluido entre las secciones (9) y (23) son explicaciones de *Las respuestas de Avalokiteshvara.*

El cifrado 322 del encabezamiento indica que la sección (9) es la segunda división de la sección con el cifrado 32 del encabezamiento (es decir de la *Explicación del Sutra*), que a su vez es la segunda división de la sección con el cifrado 3 del encabezamiento. La estructura de la lista es parecida a la de un árbol familiar y el cifrado del encabezamiento permite al

lector trazar la relación entre varias secciones. Los puntos entre el cifrado de los encabezamiento se han incluido con el mero propósito de facilitar su lectura y carece de especial significado.

Encabezamiento Cifrado	Título y número de la sección	Página
Capítulo I		
	Introducción	23
Capítulo II		
1	Significado del título (1)	25
2	Homenaje de los traductores (2)	27
Capítulo III		
3	Explicación del cuerpo principal del sutra (3)-(25)	29
31	Explicación de las circunstancias del sutra (4)-(6)	29
311	Explicación común de las circunstancias del sutra (5)	29
312	Explicación extraordinaria de las circunstancias del sutra (6)	32
32	Explicación del sutra (7)-(25)	35
321	La pregunta de Shariputra (8)	36
Capítulo IV		
322	Las respuestas de Avalokiteshvara (9)-(23)	39
322.1	Las respuesta dirigida a los seres de facultades mentales menores (10)-(21)	39
322.11	Explicación breve sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos de la acumulación y de la preparación (11)	41
322.12	Explicación extensa sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en los caminos de la acumulación y de la preparación (12)-(18)	47
322.121	La meditación sobre las cuatro profundidades del agregado de la forma (13)-(17)	47
322.121.1	La meditación sobre la primera profundidad del agregado de la forma (14)	48

Capítulo V
322.121.2 La meditación sobre la segunda profundidad del agregado de la forma (15) 69
322.121.3 La meditación sobre la tercera profundidad del agregado de la forma (16) 86
322.121.4 La meditación sobre la cuarta profundidad del agregado de la forma (17) 83
322.122 La meditación sobre las cuatro profundidades de los agregados de la sensación, etcétera. (18) 95

Capítulo VI
322.13 Explicación sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en el camino de la visión (19) 103

Capítulo VII
322.14 Explicación sobre el modo de practicar la perfección de la sabiduría en el camino de la meditación (20) 113

Capítulo VIII
322.15 El modo de alcanzar el camino de no-más-aprendizaje (21) 137

Capítulo IX
322.2 La respuesta dirigida a los seres de facultades mentales superiores (22) 145
322.3 La exhortación para practicar la perfección de la sabiduría (23) 151

Capítulo X
323 La aprobación de Buddha a las respuestas (24) 153
324 Los seguidores quedan complacidos y adoptan las enseñanzas de corazón (25) 156

Capítulo XI
4 Conclusión (26) 159

Capítulo XII
Introducción a los obstáculos (1) 163
Ilustraciones de la práctica del sutra (2) 167
Práctica para eliminar los obstáculos (3) 172

INDICE DE ILUSTRACIONES

Pág.
18 *Buddha Shakyamuni:* el célebre Buddha que vivió en la India durante el siglo V y VI antes de Jesucristo. Sus enseñanzas, incluyendo el *Sutra de la Esencia de la Sabiduría*, son el fundamento de la práctica budista actual. Está representado con el mudra de la meditación estabilizada.
34 *Shariputra:* uno de los discípulos principales de Buddha Shakyamuni. Tiene el aspecto de un Destructor hinayana del Enemigo (sáns. *arhat).*

Las ocho ilustraciones siguientes representan los ocho principales discípulos mahayanas de Buddha Shakyamuni. Manifestándose bajo el aspecto de Bodhisattvas, mostraron el modo correcto de practicar los caminos mahayanas, y ayudaron a difundir las enseñanzas del Buddha para beneficiar extensamente a los demás seres.
44 *Avalokiteshvara*
58 *Manyhushri*
65 *Vajrapani*
80 *Maitreya*
91 *Samantabhadra*
102 *Kshitigarbha*
115 *Sarvanivaranaviskambini*
128 *Akashagarbha*
139 *Yhe Tsongkhapa* (1357-1419): reavivió el budismo en Tíbet y fundó el linaje Gelug.
146 *El mantra de la perfección de la sabiduría*

154 *Yhe Phabongkhapa* (1878-1941): uno de los sostenedores del linaje en tiempos recientes. Fue el Guru Raíz de Yongdzin Triyhang Doryhe Chang.

158 *Yongdzin Triyhang Doryhe Chang* (1901-1981): el fallecido Tutor más joven de Su Santidad el Catorceavo Dalai Lama y Guru Raíz del autor.

174 *Prajnaparamita*: el Buddha femenino, que es la personificación de la perfección resultante de la sabiduría de los seres totalmente iluminados.

INDICE GENERAL

Prefacio 9
Nota de la traductora 15
Texto Raíz del *Sutra de la Esencia de la Sabiduría* 19

1 Introducción 23
2 Título y Homenaje 25
3 Circunstancias y la Pregunta de Shariputra 29
4 Los Caminos de la Acumulación y de la Preparación (1) 39
5 Los Caminos de la Acumulación y de la Preparación (2) 69
6 El Camino de la Visión 103
7 El Camino de la Meditación 113
8 El Camino del No-Más-Aprendizaje 137
9 El Mantra y la Exhortación 145
10 La Aprobación de Buddha y la Promesa de Practicar 153
11 Conclusión 159
12 Método para Eliminar Obstáculos 163

Notas aclaratorias 179
Bibliografía 193
Nomenclator Español-Tibetano 195
Encabezamientos del texto 203
Indice de ilustraciones 207

COLECCION VISION LIBRE

LIBRO TIBETANO DE LOS MUERTOS
(Bardo Thödol)

EL BHAGAVAD GITA

Faridd Uddin Attar
EL LENGUAJE DE LOS PAJAROS

Levi H. Dowling
EL EVANGELIO DE ACUARIO DE
JESUS EL CRISTO

Maestro Eckhart
OBRAS ESCOGIDAS

LOS LIBROS DE HERMES
TRISMEGISTO
Versión francesa de Louis Menard

CIEN POEMAS DE KABIR

EL CORAN

Platón
APOLOGIA DE SOCRATES, CRITON,
FEDON

LA REALIDAD EN LA SABIDURIA
PRESOCRATICA

Tulsidas
EL RAMAYANA

Karl Eckhartshausen
LA NUBE SOBRE EL SANTUARIO

Jackob Boehme
DIALOGOS MISTICOS

EL CANTAR DE LOS CANTARES
Versión de Fray Luis de León

An-Nawâwî
LOS CUARENTA HADITHS

El **Sutra del Corazón** es una de las escrituras mahayanas más conocidas. Pertenece a la colección de los **Sutras de la Perfección de la Sabiduría** y contiene la esencia o "corazón" de las enseñanzas de Buddha sobre la vacuidad (sáns. *shunyata*) –la naturaleza última de la realidad– y los métodos para desarrollar la sabiduría que la comprende. Ahora, con la publicación del **Corazón de la Sabiduría**, el mundo occidental recibe un minucioso comentario a este texto de tan suma importancia. Conforme a la tradición oral transmitida al autor, se revela tanto el significado explícito del sutra como el implícito, en relación con las prácticas de los cinco caminos mahayanas que conducen a la iluminación total. También se presenta una explicación detallada sobre cómo generar inicialmente un entendimiento de la vacuidad, y el modo de utilizarlo en combinación con el sutra para eliminar los obstáculos contra la felicidad temporal y última.

VISION ESPIRITUAL

UB-493-510